

**Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН**

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra

**ВСТУПЛЕНИЕ
В ПРАКТИКУ
БОДХИСАТТВ**

(byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so)

**Ответственный редактор
д-р филос. наук., проф. *С. Ю. Лепехов***

**Улан-Удэ
Издательство Бурятского научного центра СО РАН
2007**

УДК 571.54
ББК 87+16
Ш 20

Серия «Рах Buddhica»

Основана в 2007 г.

Главный редактор серии
д-р филос. наук, проф. С. Ю. Лепехов

Рецензенты
канд. филос. наук Ч. О. Адыгбай
канд. филос. наук О. В. Доржигушаева
канд. филос. наук Н. Д. Болсохоева

Śāntideva

Ш 20 *Bodhicaryāvatāra*: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / Пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. д-ра филос. наук И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

ISBN 978-5-7925-0190-4

«Bodhicaryāvatāra» – это один из фундаментальных текстов Махаяны, философская поэма индийского мастера Шантидевы (VIII в. н. э.). В ней раскрывается тайна зарождения и развития особого альтруистического ума Бодхичитты. Метод Шантидевы, предлагаемый им для преобразования обычного ума в ум Бодхисаттвы, базируется на онтологии Пустоты, воззрении школы Мадхьямика Прасангики. Благодаря этому единству Логике и Этике произведение Шантидевы представляет буддизм как уникальную форму духовности, основанной на принципах всеохватывающей любви и бесконечного сострадания ко всем живым существам всех без исключения форм жизни, и неотделимой от глубинной мудрости постижения природы реальности. Это духовная традиция, не имеющая прецедентов в мировой практике, несводимая также к хинаянской практике индивидуального освобождения.

Данный перевод сделан с тибетского текста *Бодхичарья-аватары*, которая в тибетской традиции была и остается одним из постоянно изучаемых, практикуемых и передаваемых учений. Учитывая, что ее санскритский оригинал много веков назад, с исчезновением буддийских традиций в Индии, стал лишь памятником буддизма, трудно переоценить значение тибетского текста *Бодхичарья-аватары*, который впервые переводится на русский язык.

Книга рассчитана на специалистов-тибетологов, буддологов, востоковедов.

© И. С. Урбанаева, пер. с тиб.,
примеч., вступ. ст., 2007

© ИМБТ СО РАН, 2007

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

ISBN 978-5-7925-0190-4

**К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ ТИБЕТСКОГО ТЕКСТА
БОДХИЧАРЬЯ-АВАТАРЫ (BYANG CHUB SEMS DPA'I
SPYOD PA LA 'JUG PA ZHES BYA BA BZHUGS SO)
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ**

**1. О значении Бодхичарья-аватары
и актуальности ее переводов**

*Bodhicaryāvatāra*¹ – фундаментальный текст традиции Махаяны², сочиненный великим индийским философом Бодхисаттвой по имени Шантидева³ (VIII в. н. э.⁴) в период его монастырской жизни в Наланде (Северная Индия). В этом замечательном памятнике буддийской классики дано в поэтической форме объяснение системы махаянской практики преобразования ума и поведения Бодхисаттв⁵. Бодхичарья-аватара считается одним из важнейших первоисточников Учения Будды в традиции Махаяны, наиболее впечатляющим выражением махаянской духовности, имеющим поразительную силу воздействия на умы и сердца. Это – признанный шедевр мировой литературы и поэзии, одно из высших достижений человеческого духа, сочетающее возвышенность религиозно-философского вдохновения с практической мудростью и высшим знанием, превосходящим все ограничения, создаваемые обычным человеческим разумом. «Бодхичарья-аватара»

¹ Или *Bodhisattvacaryāvatāra*.

² Тиб.: *theg chen*, санскр.: *mahāyāna* – «Великая Колесница», Колесница Бодхисаттв, т. е. тех, кто имеет целью высшее просветление, состояние Будды. Семь особенностей Махаяны таковы: 1) великая цель; 2) великая практика; 3) великая мудрость; 4) великое усердие; 5) великое искусство метода; 6) великая реализация совершенства; 7) великая просветленная активность (см.: Tsepak Rigzin. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology* (Revised and Enlarged Edition). – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1997 (далее TEDBT). – С. 790.

³ В мире индийского буддизма он стал известен под именем Ācārya Śāntideva. Имя Śāntideva [тиб.: *zhi ba lha* – «божественный покой» или «мирное божество»] он получил в монастыре Наланда при посвящении в монахи.

⁴ По тибетским источникам, Шантидева родился в VII или VIII в.

⁵ Тиб.: *byang chub sems dpa'*, санскр.: *Bodhisattva* букв. «просветленное существо», термин, относящийся к практикам Махаяны, т. е. к тем, кто стремится к достижению состояния Будды ради помощи всем живым существам.

– это любимая настольная книга Его Святейшества Далай-ламы XIV, а молитва, сочиненная Шантидевой в *Бодхичарья-аватаре* и ставшая широко известной как Молитва Бодхисаттвы, является его личной молитвой, и наиболее часто передаваемым им учением является также *Бодхичарья-аватара*.

В предисловии к немецкому переизданию *Бодхичарья-аватары* автор современного немецкого перевода Эрнст Штайнкеллер пишет: «Этот классический текст «Вступление в жизнь, ведущую к Просветлению»⁶, открывает нам доступ к сущности одного из самых значительных религиозных творений человечества»⁷. Нельзя не согласиться с тем, что в западном мире является широко распространенным представление о буддизме как «не-религии». Это представление сложилось, по-видимому, во многом благодаря тому, что Запад познакомился прежде с учениями так называемого «раннего буддизма», впечатляющими своим философским интеллектуализмом. При этом произошла аберрация восприятия буддизма западными людьми: они считают его исключительно «религией разума», в ущерб пониманию его сути в качестве совершенно особого типа духовности. Но буддизм – именно уникальная форма духовности. Это духовность, основанная на принципах всеохватывающей любви и бесконечного сострадания ко всем живым существам всех без исключения форм жизни. Такое беспредельное «расширение» сердца является беспрецедентным в мировой практике духовного самосовершенствования человека. И этот вид духовного тренинга, восходящий к Будде и эксплицированный Шантидевой в *Бодхичарья-аватаре*, несводим к практике индивидуального освобождения, в которой главный акцент делается на монашескую дисциплину. Он принципиально шире и глубже по

⁶ Немецкое название: *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus = (Bodhicaryāvatāra) / Śāntideva*.

⁷ См.: *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus = (Bodhicaryāvatāra) / Śāntideva*. Aus dem Sanskrit übers. von Ernst Steinkellner. – 3. Aufl. – München: Diederich, 1997 (далее Э. Ш.). – С. 7.

смыслу, чем духовный опыт последователей *Хинаяны*⁸, хотя и основывается на нем. Это-то и помогает нам понять *Бодхиচারья-аватара*.

Этапы жизни Шантидевы⁹, престолонаследного принца, который уже в детстве приступил к освоению практик глубинной мудрости божества *Манджуири*¹⁰, впоследствии принял монашество в монастырском университете Наланды, затем отказался от монашества и стал странствующим йогиним, а также другие известные его деяния являются выразительным свидетельством практикуемого им поведения Бодхисаттвы. Его личный опыт выражает характерное для Махаяны сущностное тождество того, что, с одной стороны, является практикой высшей трансцендентальной мудрости, философии и медитации Пустоты¹¹ как абсолютной природы всего сущего и того, что, с другой, является практикой безграничного «расширения» серд-

⁸ Тиб.: *theg dman*, санскр.: *Hīnayāna* – «Малая Колесница», направление буддизма, известное также под названием *Тхеравада*, берет начало в учении о Четырех Благородных Истинах, данном Буддой во время Первого Поворота Колеса в Варанаси. Хотя сторонники Тхеравады, буддийских традиций, опирающихся на палийский канон Учения Будды, на протяжении истории буддизма выражали и в настоящее время продолжают выражать сомнения в подлинности Махаяны, последователям Махаяны несвойственно противопоставлять учения Великой и Малой Колесниц. Как сказал Его Святейшество Богдо-гэгэн, Халха Ринпоче Джебцун Дамба Девятый, давая в Москве в 1999 г. учение «О тридцати семи практиках Бодхисаттвы», «эти две Колесницы имеют единую суть, и эта суть называется *Ламрим* (постепенный путь)».

⁹ См. Приложение: Биография Шантидевы.

¹⁰ См. примечание ниже.

¹¹ Тиб.: *stong pa nyid*, санскр.: *śūnyatā* – термин, выражающий понятие об абсолютной природе реальности. Смысл этого понятия в буддизме раскрывается на четырех основных уровнях. Соответственно этому различаются воззрения четырех основных философских школ: 1) *Вайбхашика* (тиб.: *bye brag mda ba*, санскр.: *Vaibhāṣika*); 2) *Саутрантика* (тиб.: *mdo sde pa*, санскр.: *Sautrāntika*); 3) *Читтаматра* (тиб.: *sems tsam pa*, санскр.: *Cittamātra*); 4) *Мадхьямика* (тиб.: *dbu ma pa*, санскр.: *Mādhyamika*).

ца – порождения и развития великого сострадания¹² и Бодхичитты¹³.

Нагарджуна в своей *Драгоценной Гирлянде (Ratnavali)*¹⁴, которая послужила для Шантидевы источником объясненных им инструкций, писал, что для тех, кто стремится к состоянию Всеведения Будды, существенное значение имеют три фундаментальных принципа. Это великое сострадание, которое является корнем. Из него вырастает *Бодхичитта* – особое состояние устремленности к состоянию Будды ради блага всех живых существ. Санскр.: *bodhi*, тиб.: *byang chub* означают «просветление» или «совершенное очищение». Бодхичитта, «просветленное сознание», зарождается из великого сострадания¹⁵. И

¹² Тиб.: *snying rje chen po*, санскр.: *mahākaruṇā* – «великое сострадание», особая форма альтруистической активности. В тибетской традиции принято различать три вида сострадания: 1) *sems can tsam la dmigs pa'i snying rje* – естественное чувство сострадания к живым существам; 2) *chos la dmigs pa'i snying rje* – сострадание, рождающееся от восприятия Дхармы; 3) *dmigs med la dmigs pa'i snying rje* – сострадание, рождающееся из постижения Пустоты, т. е. бессамостности, отсутствия у всех феноменов истинного бытия. Великое сострадание – это именно высший уровень сострадания, обусловленного высшей формой философского воззрения и распространяющийся на всех живых существ, он присущ Буддам и совершенным Бодхисаттвам, является принципом практиков Махаяны.

¹³ Санскр.: *Bodhicitta*, тиб.: *byang chub kyi sems* букв. «просветленное сознание», одна из основополагающих категорий буддизма Махаяны, по определению, обозначает ум, побуждаемый великим состраданием и устремленный к достижению состояния Будды ради счастья всех живых существ.

¹⁴ Частичный английский перевод этого текста с санскритского оригинала был сделан в 1934 и 1936 году Дж. Туччи (Tucci G. (ed. & transl.). *The Ratnavali of Nāgārjuna* // JRAS. – 1936. – P. 237–252, 423–435). Полный английский перевод с тибетского издания Лати Ринпоче и Дж. Хопкинса под названием *The Precious Garland of Advice for the King* был опубликован в книге Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо *The Buddhism of Tibet* (Ithaca: Snow Lion, 1987).

¹⁵ Бодхичитта – это сознание реализовавшее высшее Просветление, а также сознание, находящееся в процессе просветления. Различают Бодхичитту абсолютную и Бодхичитту условную, или относительную. Второе из этих двух понятий относится к искусственной Бодхичитте, порожденной искусственно с помощью медитации, тогда как первое – к истинной Бодхичитте, которая существует естественным образом как наличествует неконцептуальная Пустота (см.: Dschetsün Gampopa. *Der kostbare Schmuck der Befreiung*. –

третий принцип – мудрость постижения Пустоты¹⁶ – ключевой фактор, дополняющий остальные два. Шантидева в *Бодхичарья-аватаре* как раз подробно объясняет метод порождения Бодхичитты и практику Бодхисаттв, «просветленных существ», в которой реализуется единство этих трех принципов. Обоснованный Шантидевой метод порождения Бодхичитты, или, как он называется в тибетской традиции «порождение ума», является уникальным по ряду признаков. Прежде всего, его отличает то, что он позволяет породить сразу оба вида Бодхичитты – и Бодхичитту Устремления, и Бодхичитту Действия¹⁷. Уникален обоснованный Шантидевой «метод уравнивания и обмена себя на других», являющийся одним из двух¹⁸ классических методов порождения Бодхичитты. «Метод уравнивания и обмена себя на других» является, по признанию некоторых современных тибетских мастеров, имеющих опыт махаянской практики, более мощным и глубоким по воздействию на сознание, чем другой классический метод, восходящий к Асанге. Специфика метода зарождения Бодхичитты, объясненного Шантидевой, обусловлена также тем, что его онтологической основой служит доктрина Пустоты¹⁹. Именно мета-

Berlin, 1996, с. 281). С точки зрения порождения просветленного сознания, принципиальное значение имеет великое сострадание. Великое сострадание и Бодхичитта – вот корень превращения обычного человека в Будду. Арья Нагарджуна писал: «Если стремишься вместе с миром к тому, чтобы достигнуть непревзойденного, совершенного Просветления, то корнем его явится просветленное сознание Бодхичитты. Она должна быть такой же нерушимой, как гора мира, царь гор Меру: это сострадание, простирающееся во все стороны света, и высшая мудрость, не опирающаяся на дуалистические представления» (цит. по: Dalai Lama. *Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung*. – Hamburg, 1998, с. 178).

¹⁶ Санскр.: *Śūnyatā*, тиб.: *bston pa nyid* – Пустота суть абсолютная природа реальности, в махаянской традиции высший духовный опыт, сопряженный с прямым постижением Пустоты, тождественен реализации истинной Бодхичитты. Абсолютная, Бодхичитта, таким образом, суть обратная сторона прямого постижения Пустоты.

¹⁷ Подробнее см. сам текст *Бодхичарья-аватары*, а также Геше Джампа Тинлэй. *Бодхичитта и Шесть Парамит*. – Улан-Удэ, 2000.

¹⁸ Другой метод, восходящий к Асанге, называется «семичленный метод из причин и результата». Подробнее о двух методах порождения Бодхичитты см.: Геше Джампа Тинлэй. *Бодхичитта и Шесть Парамит*. – Улан-Удэ, 2000.

¹⁹ Здесь следует заметить, что вообще-то, в соответствии с древнеиндийской традицией и в согласии с большинством старых тибетских записей тек-

физика Пустоты, по философии Шантидевы, суть онтологический фундамент поведения Бодхисаттвы²⁰. Тот, кто имеет подлинное постижение абсолютной природы реальности и осознание универсальной взаимозависимости всех форм жизни, естественным образом проявляет доброту и чистую любовь ко всем живым существам. Так что

стов категории blo sbyong don bdun ma'i («Семичленный Лочжонг»), в которых объясняется методика махаянской тренировки ума, в практике культивирования Бодхичитты постижение Пустоты предшествует тренировке относительной Бодхичитты. Но основоположник традиции Гелуг, Чже Цонкапа, обосновал видоизмененный метод культивирования абсолютной и относительной Бодхичитты: вначале идет порождение и практика относительной Бодхичитты, а после нее – постижение Пустоты, культивирование абсолютной Бодхичитты. Главная причина заключается в том, что для порождения абсолютной Бодхичитты требуется постижение Пустоты. А это – задача трудновыполнимая для существ все более деградирующей эпохи «пяти упадков», у которых ум все более огрубляется и имеется очень мало духовных заслуг, без достаточного запаса которых невозможно постижение реальности, как она есть (см. предисловие к русскому переводу тибетского текста: Намкха Пел. *Лочжонг. Лучи Солнца : тренировка ума, подобная лучам солнца* / Пер. с тиб., предисловие и комментарий И. С. Урбанасвой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – С. 5). Как объясняет согласно устной традиции Геше Джампа Тинлэй, для современных махаянских практиков является возможной медитация и в классической последовательности, как это объяснил Шантидева, и в той последовательности, которую предложил Чже Цонкапа для практиков «эпохи упадка». Все зависит от кармических отпечатков и запаса духовных заслуг практика и в какой последовательности ему заниматься тренировкой просветленного сознания – он решает с помощью духовного наставника, опираясь на знаки взаимозависимого возникновения. С учетом того, что для современных последователей Махаяны, в силу возрастания трудностей постижения Пустоты, последовательность тренировки относительной и абсолютной Бодхичитты не имеет однозначного характера как это было в классической Махаяне, современные тибетские мастера говорят о необходимости обеих практик – культивирования и Бодхичитты, и мудрости постижения Пустоты. При этом используется метафора о двух крылах птицы: без одного из крыльев птица не сможет взлететь.

²⁰ Онтология Пустоты=Взаимозависимого Возникновения служит обоснованием практики Бодхисаттв независимо от того, имеет уже сам Бодхисаттва это воззрение или ему еще предстоит реализовать его в потоке собственного сознания.

проблема соотношения в буддизме «философии Пустоты» и «этики Бодхисаттвы» является надуманной, как это можно понять благодаря Шантидеве. Она не вытекает из самого содержания буддийской *Дхармы*²¹. Это можно понять из изложения Шантидевой учения Махаяны, в особенности Мадхьямики: практик, реализующий воззрение Пустоты на самом глубоком уровне и в самых тонких его формах, каковыми являются воззрения Читтаматры и Мадхьямики, естественным образом практикует поведение Бодхисаттвы.

Санскр. *Bodhisattva* имеет значение «просветленное существо». Так называют практика Махаяны, т. е. всякого, кто из великого сострадания и чистой любви ко всем живым существам стремится стать Буддой ради их освобождения из круговерти циклического бытия, именуемого *сансарой*, и приведения к блаженству высшего Просветления. И только так, действуя во имя освобождения всех других существ, можно, в конце концов, стать Просветленным, Буддой. Но разницу между Хинаяной и Махаяной отнюдь не следует понимать в том смысле, что у хинаянских практиков нет любви и сострадания ко всем живым существам, в то время как махаянские практики – это люди с альтруистической мотивацией. Это было бы не просто упрощенным, но и неправильным пониманием различия между Малой и Великой Колесницами. Различие между хинаянскими и махаянскими школами проявляется не только в масштабе и глубине сострадания, но и в учении об Освобождении, в понимании цели, природы и механизмов освобождения, а также в понимании феномена Будды. И кроются эти различия в том, что те и другие на разных уровнях понимают природу реальности. Шантидева помогает понять, что чудо зарождения альтруистической мотивации Просветления и механизм ее развития находятся в прямой зависимости от определенного уровня понимания природы реальности, и того, что такое Будда, как Будда существует, и каков смысл активности Будды с точки зрения страдающих живых существ. Великий индийский Бодхисаттва раскрывает тайну: процесс зарождения и развития Бодхичитты, с одной стороны и другой, обретение правильного воззрения, воззрения Пустоты (и понимания Взаимозависимого Возникновения) – это, по сути, один и тот же процесс пробуждения сознания. Но это верно, если речь идет о воззрении

²¹ В данном контексте под *Дхармой* имеется в виду Учение Будды.

уровня, по крайней мере, школы Читтаматра. Способность к выполнению махаянской практики появляется лишь с усвоением воззрения не ниже, чем у Читтаматры. Поэтому уникальная особенность Махаяны заключается не в движущей духовным развитием ее последователь альтруистической мотивации самой по себе. Ее особенность – в масштабности и всеохватывающей силе побуждения к альтруизму, а также в том, что альтруистическая деятельность утверждается в Махаяне в качестве категорического императива, и ее императивный характер имеет веские онтологические основания в тончайших смыслах доктрины *Шуньяты*. Если проще сказать, устранение ограничений сознания реализует его способность быть бесконечным и всеохватывающим, как пространство, и оно в состоянии постигнуть способ Взаимозависимого Существования реальности, который и служит онтологическим обоснованием необходимости мировоззренческого и практического уравнивания и обмена себя на других. То есть замена эгоцентризма и привязанности к ложному концепту «я» на альтруистическую активность в отношении всех живущих является естественным следствием устранения тонких форм неведения. Ибо постижение Взаимозависимого Возникновения открывает глаза на то, что различие «я» и «других» лишено всякого смысла и происходит исключительно из неведения, что только при опоре на всех живущих возможно достижение настоящего освобождения и *буддовости*.

Понимание природы реальности как Взаимозависимого Возникновения всех явлений стимулирует чувство индивидуальной ответственности за живых существ и тем самым способствует проявлению большей социальной активности буддистов. Поэтому махаянский буддизм оказывает глубокое влияние на человечество в целом и на многие культуры и народы, так что в прошлом в ряде восточных стран он даже стал цивилизационной основой общественной жизни. Он являлся также ведущей политической силой этих обществ. И ныне махаянские традиции буддизма продолжают оказывать сильное духовное воздействие на современных людей на Востоке и Западе, ибо они не могут не чувствовать содержащуюся в этой форме духовности великую силу и энергию добра. Читая *Бодхичарья-аватару*, нельзя не понимать, что изложенное в ней учение содержит универсальные смыслы, делающие это произведение настоящим сокровищем всего человечества. При этом Шантидева дает не абстрактное изложение

махаянского учения, а практические наставления, которые могут принести пользу всякому, кто стремится к преодолению собственной ограниченности и косности.

Поэтому значимость перевода *Бодхичарья-аватары* на языки мира трудно переоценить. Одним из основных исторических регионов распространения буддизма Махаяны и тибетских традиций Махаяны была Центральная Азия и главное государство этого региона в XIII–XIV вв. – Монголия. Важнейшую роль в трансмиссии Махаяны и, в частности, учения Шантидевы в мире монголоязычных народов сыграл монгольский перевод *Бодхичарья-аватары*, выполненный в тот короткий, но очень плодотворный и активный период расцвета культуры и наук, когда Китай, управляемый императорами Юаньской династии, входил в состав Великого Монгольского Государства. Одним из важнейших переводов на языки Центральной Азии с санскритских источников буддизма, о существовании которых сохранились исторические сведения, является монгольская версия *Бодхичарья-аватары* под названием *Bodisung narun yabudal-dur oroqui neretü śastir*. Ее выполнил в 1305 г. на основе тибетского текста знаменитый переводчик, буддийский монах, уйгур по происхождению, Чокьи Одсер (тиб.: Chos kyi 'od zer). А в 1311 г. он написал также монгольский комментарий к этому труду в десяти главах. Этот комментарий был отпечатан ксилографическим способом в 1312 г. в Пекине, в типографии буддийского монастыря Белая Пагода (монг.: Šaṣaṣan subuṣatu yeke süme)²². По словам проф. Локеша Чандры²³, версия Чокьи Одсера очень близка к другой монгольской версии *Бодхичарья-аватары*, да-

²² См.: предисловие к монгольскому тексту (Foreword to the mongolian text) проф. В. Хайссига к современному изданию монгольской версии *Бодхичарья-аватары* под редакцией проф. Локеша Чандры: *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). Этим текстом из личной библиотеки Н. Д. Болсохоевой, любезно предоставленным ею, я воспользовалась по ее совету.

²³ См.: предисловие (Preface) проф. Локеша Чандры к тому же изданию: *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230).

тируемой XV в. и во фрагментах дошедшей до настоящего времени²⁴. Версия Чокьи Одсера – это наиболее ранняя и полная монгольская версия *Бодхичарья-аватары*, соответствующая санскритскому оригиналу, но, хотя она была известна до пекинского издания монгольского *Данжура*²⁵, канонического свода классических комментариев и исследований Слова Будды, сделанного в 1748 г., в этот канон она не вошла. Правда, в пекинский корпус *Данжура* был инкорпорирован колофон версии Чокьи Одсера – в редакции ученого монаха Гушибилигюна (монг.: Guosi biligün)²⁶. Первая полная монгольская версия *Бодхичарья-аватары* была опубликована русским монголоведом Б. Я. Владимирцовым²⁷ в 1929 г. на основе рукописи, приобретенной О. Ковалевским в Пекине и имевшей более позднее происхождение, чем версия пекинского *Данжура*. Когда профессор Локеш Чандра посетил МНР в 1957 г., во время встречи с мастером церемоний монастыря Гандан он попросил его дать ему какой-нибудь очень старый монгольский манускрипт для издания в серии *Śatapiṭaka*. Досточтимый Гомбодо-лама подарил ему очень старую северно-монгольскую рукопись *Бодхичарья-аватары*. Это оказался тот самый ранний полный текст монгольской *Бодхичарья-аватары*, предшествующий канонической версии 1748 г. и близкий к фрагментам, извлеченным из ступы в Олон Сумэ (Внутренняя Монголия). Он был опубликован в

²⁴ Это так называемые «фрагменты из Олон Сумэ» (см.: Poppe Nicholas. A Fragment of the *Bodhicaryāvatāra* from Olon Sume // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – 1954. – № 17. – P. 411–418 (монг. яз.).

²⁵ Монг.: Bodhi saduva-yin yabudal-dur oroqui, mong. Tanjur, Peking xylograph. – Vol. 114; L. Ligeti (ed.) Śāntideva. A megvilágosodás útja. Bodhicaryāvatāra. Čhos-kyi 'od zer fordítása, Mongol Nyel vempléktár VII. – Budapest, 1966; F. Weller. Zum mongolischen Tanjur. – Berlin, 1949.

²⁶ См.: предисловие к монгольскому тексту (Foreword to the mongolian text) проф. В. Хайссига к современному изданию монгольской версии *Бодхичарья-аватары* под ред. проф. Локеша Чандры: *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan /edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śatapiṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230).

²⁷ *Бодхичарья-аватара: Монгольский перевод Čhos-kyi 'od-zer'a*. 1929. См.: Владимирцов Б. Я. *Bibliotheca Buddhica*. Т. 28. – Л.: Изд-во Академии наук СССР.

Нью-Дели в 1976 г.²⁸, а монгольский манускрипт хранится в библиотеке проф. Локеша Чандры под номером L6²⁹. Исследовавший этот манускрипт проф. В. Хайссиг считает его копией древнего классического текста Чокьи Одсера. Девять глав монгольской версии Чокьи Одсера были инкорпорированы в монгольский комментарий *Бодхичарья-аватары* – в текст под названием *Bodisung cari-a avatar-a yin teyin büged nomlaqui tavilburi bodi sedkil-i geyi-gülün üiledügči saran-u gerel*. Этот текст был приобретен датским ученым Кааре Гронбеком во время его путешествия по Внутренней Монголии в 1938–39 гг. Этот манускрипт хранится в Королевской библиотеке в Копенгагене под номером Mong. 480. По мнению проф. В. Хайссига, публикация доканонического текста, который хранит проф. Локеш Чандра, сделала возможным сравнительный анализ разных редакций текста Чокьи Одсера и исследование его трансмиссии в период с 1305 г., когда он был написан, до 1748 г., когда была сделана критическая редакция³⁰.

О том, что *Бодхичарья-аватару* в монгольском мире хорошо знали, свидетельствуют монгольские комментарии, написанные высокоучеными ламами, знавшими классические индийские и тибетские комментарии к ней. Один из этих монгольских комментариев к *Бодхичарья-аватару* был привезен из Гандана проф. Раху Вирой в 1955 г. для серии *Śatapiṭaka* и опубликован проф. Локешем Чандрой в том же издании 1976 г.³¹, что и текст Чокьи Одсера. Автором упомянутого

²⁸ *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976.

²⁹ Ms., 56 fol., 12×57 cm. 30 lines, obtained by Dr. Lokesh Chandra on Khalkha territory.

³⁰ См.: предисловие к монгольскому тексту (Foreword to the mongolian text) проф. В. Хайссига к современному изданию монгольской версии *Бодхичарья-аватары* под ред. проф. Локеша Чандры: *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230).

³¹ *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword

комментария, который называется по-тибетски *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig don kun gsal bar byed pa skal bzang 'jug ngogs*, является Лобсан Палден (тиб.: *Blo bzang dpal ldan*), «монах из главного государственного монастыря Халхи»³², как он себя называет в колофоне. «Этот комментарий по праву считается подлинным вкладом Монголии в толкование санскритской поэмы Шантидевы», – пишет проф. В. Хайссиг в предисловии к этому комментарию в издании 1976 г.³³ Лобсан Палден опирался при написании своего комментария³⁴ на уже существовавшие, главным образом, на комментарии Гьялцаб Чже Дарма Ринчена (тиб.: *Rgyal tshab rje darma rinchen*) и своего коренного Ламы Нгаванг Дорже Пэл Сангпо (тиб.: *Ngag dbang rdo rje dpal bzang po*). Последний, как считает В. Хайссиг вслед за монгольским библиографом Еше Табхаем³⁵, был никто иной, как ученый, известный также под именем Бичечи Чорчже Нгаванг Церинг (*Bičigeči*³⁶ *Chos rje ngag dbang tshe ring*). Его сумбум – собрание трудов – насчитывает четырнадцать томов, и среди них имелся, судя по библиографическому описанию сумбума, обширный комментарий на *Бодхичарья-аватару* – ксилограф объемом в 286 листов³⁷. Проф. Ло-

by Prof. Dr. Walter Heissig (*Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230*). – New Delhi, 1976. – С. 113–759.

³² Название территории Монголии, не вошедшей в состав Китая.

³³ Foreword to the tibetan commentary on the *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva entitled *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig don kun gsal bar byed pa skal bzang 'jug ngogs* by Blo-bzang-dpal-ldan of Khalkha // *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (*Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230*). – New Delhi, 1976. – P. 6.

³⁴ Комментарий написан на тибетском языке.

³⁵ См.: *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia, based on the work of Ye-śes thabs mkhas entitled Bla ma dam pa rnams kyi gsung 'bum* of Pi-chi-chi Chos-rje Ngag-dbang rdo-rje in 14 volumes (*po ti*).

³⁶ Монг.: *Bičigeči* – «писатель», «писарь», «секретарь». Остальная часть имени – собственно имя, причем тибетское. В прошлом да и в настоящее время в Монголии и Бурятии являются широко распространенными тибетские имена.

³⁷ Foreword to the tibetan commentary on the *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva entitled *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig don kun gsal bar byed*

кеш Чандра опубликовал список трудов Лобсан Палдена в издании *Materials for a History of Tibetan Literature* (т. 2, с. 429–432)³⁸. Следуя Гомбожабу³⁹, д-р Локеш Чандра констатирует: «Ургинский лама Лобсан Палден был *кабчу* (*dka' bcu*) Джа-вана, *косигун* (*qosiün*) Тушетухана. Он жил в XIX веке. Его сумбум хранится в Национальной Библиотеке в Улан-баторе»⁴⁰. При написании своего комментария к *Бодхичарья-аватаре* Лобсан Палден опирался, помимо комментариев вышеназванных Лам, также на классические индийские комментарии к ней, сохранившиеся в рамках тибетского *Тэнгьюра*⁴¹, включая такие, как комментарии Праджнякараматти (*Prajñākaramatī*), Вайрочанаракшиты (*Vairocanarakṣita*), Кшемадевы (*Kṣemadeva*)⁴², Вибхутичандры (*Vibhūticandra*) и Кришначарина (*Kṛṣṇacārin*). Он использовал также комментарии великих тибетских мастеров таких, как Сакьяпа Дже-цун Соднам Цемо (*Sa skya pa rje btsun bsod nams rtse mo*), Бутон Ринчендрупа [*Bu ston rin chen grub pa*], Гьялсе Тогмед Пэл Сангпо (*Rgyal sras thog med dpal bzang po*), Сабзанг Панчен Матидхвадза (*Sa bzang rang chen ma ti dhwa dza*), а девятую главу перевел в соответствии с ее интерпретацией, данной Чже Цонкапой, основоположником школы Гелуг. Таким образом, благодаря доступности для исследований самого раннего монгольского перевода *Бодхичарья-аватары* и монгольского комментария, сочиненного в соответствии с индо-тибет-

pa skal bzang 'jug ngogs by Blo-bzang-dpal-ldan of Khalkha // Bodhicaryāvatāra: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śāta-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976. – P. 6.

³⁸ См.: там же.

³⁹ По всей вероятности, имеется в виду известный российский востоковед, бурят по происхождению, Гомбожаб Цыбиков.

⁴⁰ Цит. по: Foreword to the tibetan commentary on the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva entitled *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig don kun gsal bar byed pa skal bzang 'jug ngogs by Blo-bzang-dpal-ldan of Khalkha // Bodhicaryāvatāra: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śāta-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – P. 6.*

⁴¹ Тиб.: *bstan 'gyur* – Канон комментариев к Слову Будды. В монголизированной транскрипции – *Данжур*.

⁴² Тиб.: *Dge lha*.

ской традицией истолкования учения *Бодхичарья-аватары*, стало возможным научное изучение экзегетической традиции *Бодхичарья-аватары*.

Что касается европейского опыта переводов и изучения *Бодхичарья-аватары*, то обзорное освещение этого текста, его изданий и переводов было дано в книге А. Пеццали⁴³. Первое издание санскритского оригинала было выполнено И. П. Минаевым в 1890 г. в Санкт-Петербурге. Но основополагающую роль для современных европейских переводчиков *Бодхичарья-аватары* сыграло издание Луисом де Лавалье Пуссеном другой версии санскритского оригинала вместе с комментарием (*Raṅjikā*) Prajñākaramatī⁴⁴ (Calcutta, 1901–1914). Новое издание оригинала было сделано в 1960 г. (P. L. Vaidya. – Darbhanga, 1960). В этот вариант были включены стихи, на которые отсутствовал санскритский комментарий. Редакцию этого же текста с учетом тибетского перевода опубликовал Видхушекхара Бхаттачарья (Vidhuśekhara Bhattacharya. – Calcutta, 1960). В настоящее время насчитывается, по крайней мере, семь переводов *Бодхичарья-аватары* на английский язык. До сих пор лучшими европейскими переводами считаются два французских перевода. Это первый интерпретирующий перевод, содержащий большое количество вставок, выполненный Луисом де Лавалье Пуссеном: *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Poème de Śāntideva*. – Paris, 1907. И второй перевод, выполненный Луисом Фино [La Marche à la Lumière, Paris, 1920]⁴⁵ и отмеченный стремлением к точности формулировок. Первый перевод на немецкий язык был опубликован Рихардом Шмидтом: *Der Eintritt in die Wandel der Erleuchtung [Bodhicaryāvatāra] von Śāntideva*. – Paderborn, 1923. Р. Шмидт сделал вначале перевод с французского текста де Пуссена, а потом сверил его с оригиналом. Поэтому в нем много не-

⁴³ A. Pezzali: *Śāntideva, mystique bouddhiste des VII et VIII siècles*. – Firenze, 1968.

⁴⁴ Prajñākaramatī – индийский комментатор *Бодхичарья-аватары*, живший в XI в. н. э.

⁴⁵ Современное издание этого перевода Луиса Фино: Finot L.: *La Marche vers l'éveil. Translation of Bodhicaryāvatāra*. Издание дополненное и исправленное. Saint Léon-sur-Vézère: Editions Padmakara, 1992.

точностей, и он давно устарел, хотя ряд формулировок все же был у него заимствован Э. Штайнкеллнером, которому принадлежит современный перевод на немецкий язык, выполненный им с санскритского оригинала в версии Р. Л. Vaidya. Этот перевод на немецкий язык уже выдержал три издания начиная с его первой публикации в 1981 г. Э. Штайнкеллнер при переводе использовал оба варианта санскритского оригинала и опирался на комментарии Prajñākaśāstrī и Vibhūtiśāstra в пекинском издании, особенно, по его словам, при переводе десятой⁴⁶ главы. Перевод тех стихов, которые отсутствуют в санскритском оригинале, он сделал с тибетского текста. Что касается тибетских комментариев, то все они опираются на тибетский перевод, который часто отступает от оригинала. Поэтому Э. Штайнкеллнер, по его признанию, их «использовал только для того, чтобы уточнить содержательную структуру текста. При этом особенно полезным для анализа девятой главы оказался комментарий Гьялцаб Дарма Ринчен⁴⁷ (1364–1432) [Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i mtam bshad rgyal sras 'jug ngogs. – Varanasi, 1973]»⁴⁸. Считая оба французских перевода превосходными, он следовал содержательным толкованиям де Пуссена и в то же время, как Луис Фино, чей перевод считает для себя образцовым, стремился к точности выражения. По его признанию, он делает вставки от себя только в тех местах, где это необходимо для понимания смысла. Перевод Э. Штайнкеллнера является очень квалифицированным с филологической точки зрения. Но, что касается точности выражения учения Шантидевы, то, на наш взгляд, некоторые важнейшие понятия и положения переведены им на немецкий язык с искажением махаянского смысла и с привнесением хинаянской коннотации. Тем не менее этот немецкий перевод оказался при выполнении моей работы очень и очень полезным.

Первый перевод *Бодхичарья-аватары* на русский язык был сделан Юлией Жиронкиной в 1998 г. и издан Фондом «Карма Йеше Палдрон» в 1999 г. Эта версия перевода выполнена «на основе санскрит-

⁴⁶ Вероятно, в немецком тексте произошла опечатка и в действительности Э. Ш. говорит о девятой главе, самой трудной для понимания.

⁴⁷ Тиб.: rgyal tshab dar ma rin chen.

⁴⁸ Э. Ш., с. 20.

ского оригинала⁴⁹, а также тибетских, английских, французских и немецких переводов» как говорится в аннотации к этому изданию⁵⁰. Написанный хорошим языком и передающий высокий дух оригинала, этот перевод снабжен обзорной статьей, комментарием, глоссарием, а также библиографией трудов Шантидевы и комментарием к его работам, изданных на санскрите, восточных и европейских языках. Этот весьма ценный перевод отнюдь не устарел. Лично мне и, надо полагать, многим людям в России этот труд принес и еще принесет большую пользу. Я благодарна Юлии Жиронкиной за ее перевод. Но я решила сделать собственный перевод тибетского текста *Бодхичарья-аватары* по той причине, что мне не совсем был понятен смысл многих мест в русском тексте, и захотелось «расширить» пространство смысла, обратившись к тибетскому переводу памятника, тем более, что именно индийские ученые-пандиты и тибетские переводчики, *лоцавы*, сделавшие тибетский перевод памятника, заслуживают наибольшего доверия. Впервые *Бодхичарья-аватара* была переведена на тибетский язык в IX в. индийским ученым Сарваджнянадевой и *лоцавой* Кава Пелцегом⁵¹ на основе кашмирской рукописи. Уточненная и дополненная редакция была сделана в XI в. индийским ученым Дхармашрибхадрой и *лоцавой* Ринченом Занпо⁵² на основе рукописи и комментария из Магадхи⁵³. Окончательная редакция тибетского текста сделана индийским ученым Суматикирти и тибетским монахом, *лоцавой* Лоденом Шерабом⁵⁴. Именно тибетская традиция буддизма сохранила до наших дней непрерывную линию передачи учения Шантидевы. Ибо в Тибете никогда не прерывалась живая практика этого учения, и текст Шантидевы, как учебный текст, всегда находил-

⁴⁹ Какая именно версия санскритского оригинала использована Ю. Жиронкиной ни в аннотации, ни в предисловии, ни в статье Ю. Жиронкиной нет никаких указаний.

⁵⁰ Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). — Фонд «Карма Йеше Палдрон». — Изд-во Шанг-Шунг. — СПб., 1999. — 232 с. (далее Ю. Ж.).

⁵¹ Тиб.: zhu chen gyi lo tsa ba ban de dpal brtsegs.

⁵² Тиб.: zhu chen gyi lo tsa ba ban de rinchen bzang po.

⁵³ Тиб.: shakya blo gros kyis yul dbus kyi dpe dang 'grel ba.

⁵⁴ Тиб.: zhu chen gyi lo tsa ba dge slong blo ldan shes rab.

ся здесь в обращении. А некоторые из его прекрасных стихов, например, стихи, содержащиеся в начале второй главы, были введены в ритуальные тексты, которые и в настоящее время читаются в ходе ритуалов, выполняемых в соответствии с тибетскими традициями буддизма. По словам Э. Штайнкеллнера, «текст *Бодхичарья-аватары* много раз комментировался, но только десять старых комментариев дошли до современности по линии устной передачи, и почти все — только в тибетском переводе»⁵⁵. В Тибете *Бодхичарья-аватара* получила широкую известность также под названиями *Spyod 'jug chen* то или просто *Spyod 'jug*. Особое признание получили восемь классических комментариев. Это обширный комментарий, написанный Шер Джунг Лодоем; комментарии Вайрочанаракшиты, Кшемадевы (Гева Лха), Вибхутичандры, Нагпопы; комментарий к девятой главе, написанный Джан Мепе; комментарии Серлингпы и Чжово Атиши. Кроме них имеется много комментариев, сочиненных тибетскими учеными⁵⁶. Тибетские комментарии, как правило, опирались на тибетский перевод *Бодхичарья-аватары*, а не на санскритский оригинал. Что касается самого санскритского оригинала *Бодхичарья-аватары*, то, поскольку известно несколько его дошедших до наших дней версий, которые не полностью идентичны тибетскому тексту, история санскритского текста *Бодхичарья-аватары* до сих пор является еще не вполне ясной. По замечанию Э. Штайнкеллнера, проведенный Акиро Сайто анализ до сих пор не принимавшегося во внимание тибетского перевода *Бодхичарья-аватары*, найденного среди дуньхуанских рукописей, «еще более усилил подозрение, что дошедший до нас санскритский текст должен быть результатом персеработок и добавлений»⁵⁷. И то, что наступила новая стадия исследований текста *Бодхичарья-аватары*, «передает отличный новый английский перевод произведения, выполненный Кейт Кросби и Эндрю Скилтоном» (*Śāntideva. The*

⁵⁵ Э. Ш., с. 18–19.

⁵⁶ См. словарное издание на тибетском языке, опубликованное под авторством Геше Тубтен Самдрупа изд-вом Sherig Parkhang в 2005 г. в Дхарамсале: *Mdo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so*, с. 432.

⁵⁷ Э. Ш., с. 157.

Bodhicaryāvatāra. Oxford University Press. – Oxford – New-York [The World's Classics. – 1997])⁵⁸.

Таким образом, современное состояние исследований учения Шантидевы означает, что тибетский текст *Бодхичарья-аватары* – Spyod 'jug – приобретает еще большее значение для исследований этого произведения. Более того, Spyod 'jug и тибетская традиция устных наставлений к этому тексту имеют особое научное значение для адекватного понимания учения, изложенного в *Бодхичарья-аватаре*. Следовательно, перевод *Бодхичарья-аватары* на русский язык, выполненный на основе тибетского текста и с учетом версий перевода, сделанных с санскрита, также должен отвечать современному уровню исследований этого великого произведения.

В настоящее время главным держателем учения Шантидевы является Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, получивший передачу от Ламы Куну Ринпоче⁵⁹ (1885–1977). Он считает этот текст

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Полное имя Куну Ринпоче – Куну Лама Тензин Гьялцен. Он был уроженцем гималайской области Северной Индии. В молодости по совету одного сиккимского Ламы он отправился в Кхам (Восточный Тибет), чтобы изучать буддизм. Там он воспринял многие учения Сутры и Тантры от величайших тибетских Лам, которые охотно открывали ему секреты из уважения к тому, что он знал санскрит и в надежде, что по возвращении в Индию он распространит там вновь давно исчезнувшие учения. За время пребывания в Тибете он стал высокоученым и реализованным мастером. Вернувшись в Индию, он вел жизнь скромного, неизвестного аскета. Никто даже не знал, что он большой йогин и тем более, что он – буддист. Когда тибетцы вместе с Его Святейшеством Далай-ламой XIV были вынуждены покинуть Тибет и обосноваться в Индии, известный нигмапинский мастер Джамьян Кьенце вместе со своим учеником Согьялом Ринпоче разыскали его, обитавшего при индуистском храме. Он был приглашен в основанную для тибетских беженцев школу в качестве учителя грамматики и санскрита. Многие высокоученые Ламы учились у него и знали его как превосходного преподавателя языка. Но однажды, благодаря случайно заданному одним из учеников вопросу из области Дхармы, обнаружилось, что он исчерпывающим образом может ответить на любой вопрос, относящийся к буддийским учениям. И «вскоре он уже учил членов каждой из различных школ буддизма их собственным доктринам» (Согьял Ринпоче. Книга жизни и практики умирания / Пер. с англ. – М., 1997. – С. 134). Тогда Его Святейшество Далай-лама обратился к нему с

настолько важным, что регулярно и чаще, чем другие учения передает его с комментарием во время публичных учений в Индии и других странах. Также не случайно проф. Геше Нгаванг Самтен, директор Института высших тибетологических исследований в Сарнатхе (Индия) во время своего визита в наш институт выразил на прощание-пожелание: «Было бы очень хорошо, если бы Институт монголоведения, буддологии и тибетологии опубликовал перевод «Бодхичарья-аватары» с тибетского языка на русский язык». Это и послужило толчком к тому, что я приступила к осуществлению данного перевода. Перевод выполнен на основе устной передачи, неоднократно полученной от Его Святейшества Далай-ламы во время его учений в Дхарамсале (2003–2006) и комментариев, полученных на *Бодхичарья-аватару* в течение 2000–2002 гг. от моего непосредственного духовного наставника досточтимого Геше Джампа Тинлэя. Для перевода был использован тибетский текст *byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so*, изданный в 2006 г. в Дели издательством Chos spyod Publication, при постоянной сверке с немецким переводом Эриха Штайнкеллнера и русским переводом Ю. Жиронкиной. В случаях существенного расхождения этих вариантов с тибетским текстом в примечаниях дается анализ сути этих расхождений с приведением всех трех вариантов перевода. Если смысловые расхождения не столь значительны или если различия касаются не смысла, а формулировок, то в примечаниях приведены без комментария три варианта – тибетский текст и переводы, выполненные Ю. Ж. и Э. Ш. с санскрита. Уже после завершения работы над переводом мой коллега д. и. н. А. Д. Донец любезно предложил ознакомиться с рукописным вариантом перевода девятой главы, сделанного им с тибетского языка. И с учетом его версии перевода я проверила еще раз собственный вариант девятой главы, чтобы убедиться в его правильности, и при этом уточнила, благодаря дополнительному сравнению с вариантом А. Д. Донец, смысл некоторых наиболее сложных стихов, за что ему благодарна.

просьбой передать ряд учений, в частности, *Бодхичарья-аватару* и комментарий к ней. Именно на основе этой устной передачи Далай-лама дает свои учения по *Бодхичарья-аватаре* и каждый раз в вводной части он упоминает о том, что получил передачу от Куну Ринпоче.

Ключевое значение при работе с тибетским текстом *Spyod 'jug* имели комментарий к *Бодхичарья-аватаре* и другие устные учения, особенно циклы лекций-комментариев к *Трем Основам Пути Чже Цонкапы* и к *Сутре Сердца Праджняпарамиты*, данные Геше Джампа Тинлэем на основе устной передачи, полученной им от Его Святейшества Далай-ламы XIV и других великих тибетских Лам современности. Я надеюсь, что перевод этого тибетского текста, опирающийся на чистую устную традицию интерпретации и практики, может принести пользу как исследователям *Бодхичарья-аватары* и связанной с нею экзегетической традиции, так и людям, имеющим практический интерес к изложенным в *Бодхичарья-аватаре* инструкциям о вхождении в практику Бодхисаттв. Если мною, в силу малых познаний Дхармы и несовершенного владения тибетским языком, невольно допущены ошибки перевода и интерпретации, то прошу у своих духовных наставников, у Ачарьи Шантидевы, у всех высших существ и у тех, кто прочитает эту книгу, великодушного прощения.

2. Краткая характеристика содержания и структуры *Бодхичарья-аватары* в соответствии с тибетской устной традицией ее комментирования

Автор *Бодхичарья-аватары*, Шантидева, родился в VII или в начале VIII в. в г. Саураштра, который находился севернее Бодхгаи, места Просветления Будды Шакьямуни. Его отцом был король Шантиварман, а матерью – королева Ваджрайогини⁶⁰, и сам он по праву рождения должен был унаследовать королевский трон, но вместо этого бежал от королевской власти, как от адских вод, и выбрал совсем другую судьбу. Помимо *Бодхичарья-аватары*, переданной в устной форме монахам Наланды, Шантидева оставил рукопись другого произведения – *Шикшасамуччай*⁶¹, и были еще труды, написанные им.

⁶⁰ См.: Приложение: Биография Шантидевы.

⁶¹ Санскр.: *Śikṣāsamuccaya*, тиб.: *bslab pa kun las bstus pa* – «Антология всех практик» Шантидевы относится к категории текстов Мадхьямики, содержит компиляцию махаянских учений об основных видах тренинга ума, изобилует цитатами из первоисточников. Э. Ш. переводит на немецкий язык название *Śikṣāsamuccaya* как «Sammlung der Regeln» (Собрание правил).

Это *Сутрасамуччая*⁶² и тантрические тексты, судя по пекинской редакции *Тэнгьюра* (тиб.: *Bstan gyur*)⁶³. Благодаря сохранившимся трудам и трудам, о которых остались лишь упоминания, Шантидева вошел в историю буддизма как великий йогин и Бодхисаттва, вышедший из монастыря Наланда. «Именно в Наланде Шантидева получил свое блестящее образование», – пишет Ю. Жиронкина в предисловии к своему переводу *Бодхичарья-аватары*. Но ведь известно и то, что пока Шантидева жил в монастыре, он не был замечен в том, чем обязаны заниматься монахи, и получил прозвище «Бху-Су-Ку», означавшее «мастер есть, спать и справлять нужду». Само поведение Шантидевы, которое наблюдали другие монахи, отнюдь не давало оснований подозревать его в учености и считать большим йогиним и Бодхисаттвой. Он не вел себя как йогин и Бодхисаттва, но в действительности был йогиним и Бодхисаттвой – по качествам сознания, а не внешнего поведения. Поэтому даже его дыхание уже являлось очень мощной практикой⁶⁴. *Бодхичарья-аватара* означает в переводе с санскрита «Вступление в поведение Бодхисаттв» или «Вступление в практику нравственности Бодхисаттв»⁶⁵, по сути же здесь содержатся, главным

⁶² Санскр.: *Sūtrasamuccaya*, тиб.: *mdo sde kun las bstus pa* – «Антология всех сутр».

⁶³ Список трудов Шантидевы, включенных в *Bstan gyur*, см.: *Indian Buddhist Pundits: from «The Jewel Garland of Buddhist History» / Translated from the Original Tibetan Text by Lobsang Norbu Tsonawa*. – Dharamsala: LTWA. – С. 116–117. В этом списке значатся два тантрических труда, шесть трудов по Мадхьямике, один комментарий к махаянским сутрам, один текст, относящийся к искусству гадания и астрологии, и один специальный молитвенный текст, производный от *Бодхичарья-аватары*.

⁶⁴ Слова Кхедруба Ринпоче, сказанные им о своем Учителе, Чже Цонкапе, что даже его вдохи и выдохи (тиб.: *gtong len*) были гораздо более мощной практикой, чем практика многих йогиним, сидевших в медитации в горах, можно отнести и к Шантидеве. Само прозвище Шантидевы, свидетельствующее о полном отсутствии у него каких-либо отвлечений на внешнюю активность, служит подтверждением его полной концентрации на своей практике обуздания ума.

⁶⁵ Как объяснил этимологическое значение выражения *Бодхичарья-аватара* досточтимый Геше Джампа Тинлэй, поскольку на санскрите *bodhi* означает «просветление» или «просветленность», *saṁvā* – «ум» или «сущест-

образом, весьма специфические инструкции о работе с сознанием в ходе постепенной практики просветленного сознания и о том, как практиковать деяния, мотивированные просветленным сознанием.

Вообще говоря, Учение Будды имеет три содержательные составляющие, которые взаимосвязаны: Воззрение, Медитация и Поведение. Буддийское Воззрение – это Доктрина Взаимозависимого Происхождения, в которой дается доказательство закона кармы и обоснование Пустоты. При более подробной формулировке буддийское Воззрение выражается в Четырех Философских Печатах⁶⁶. Медитация – это состояние сознания, пробужденного в своей настоящей природе, которая является бесформной, ясной и способной к бесконечному познанию. Иначе говоря, медитация суть состояние пребывания сознания в своей природе и одновременно – проникновение в суть реальности. Существует множество методов и техник медитации, аналитической и однонаправленной, но специфическую особенность буддийской медитации придает мотивация, умственная позиция, с которой применяются различные медитативные техники. Специфика махаянской мотивации – в ее универсальном альтруизме. Что касается Поведения, то речь не идет о внешнем поведении – позиции тела или речевом поведении. Можно научиться контролировать поведение тела, но до тех пор, пока отсутствует контроль над поведением ума, нет и настоящего контроля над самим собой, а следовательно, всегда сохраняется неконтролируемый источник увеличения зла. Поэтому главное с точки зрения прекращения страданий и достижения счастья – это ментальное поведение. Необходимы умелые методы самообуздания.

во», *saṃyā* – «нравственность» или «поведение», *avatāra* – «вступление», то точное буквальное значение названия *Бодхиচারья-аватары* – «Вступление в нравственность просветленных существ», так что название *Бодхисаттва-চারьяаватара* будет правильным перевести как «Вступление в поведение Бодхисаттв». Корректным является также перевод «Вступление в деяния Бодхисаттв».

⁶⁶ Это четыре философских основоположения: 1) тиб.: 'dus bys thams cad mi tag pa – «все составное и обусловленное непостоянно»; 2) тиб.: zag bcas thams cad sdug bsngal ba – «все загрязненное суть страдание»; 3) тиб.: chos thams cad bdag med pa – «все феномены бессамостны»; 4) тиб.: mya ngan las 'das pa zhi ba – «выход-за-пределы-Печали суть нирвана».

Следовательно, Поведение зависит от Медитации и Воззрения. На первом уровне Поведение – это практика ненанесения вреда другим. Это – Поведение хинаянского практика. На втором, махаянском, уровне – это, помимо ненасилия, также практика оказания помощи другим.

Шантидева в *Бодхичарья-аватаре* объясняет Поведение махаянского практика – с точки зрения того, каким образом оно взаимосвязано с Воззрением и Медитацией, в контексте Постепенного Пути (тиб.: *lam giṃ*)⁶⁷. Таким образом, речь идет не о внешнем поведении, а скорее, о внутренней этике Бодхисаттв, естественным образом следующей из их Воззрения – глубинного понимания Взаимозависимого Происхождения, и деяниях, основанных на этой чистой этике. Санскр.: *charyā*, тиб.: *spyod pa* могут быть переведены и как «поведение», и как «нравственность», и как «деяния», и как «практика». Мы предпочли перевести название *Bodhisattva-caryāvatāra* как «Вступление в практику Бодхисаттв», ибо и «поведение», и «нравственность», и «деяния» – это понятия, которые выражают более ограниченный смысл, чем понятие «практика», являющееся из всех возможных синонимов более подходящим для выражения квинтэссенции смысла того учения, которое содержится в *Бодхичарья-аватаре*. Но при этом мы вовсе не отказываемся от употребления с определенными оговорками также понятия «нравственность Бодхисаттв» при характеристике основного содержания анализируемого текста.

Итак, основной смысл *Бодхичарья-автары* – это инструкции о соблюдении чистой нравственности Бодхисаттв, начиная с принятия обетов Бодхисаттв и включая практику шести *парамит* – «запредельных совершенств». В этом смысле практика нравственности Бодхисаттв – это более широкое понятие, чем собственно практика нравственности как одной из шести парамит⁶⁸. В широком смысле понятие

⁶⁷ Как объясняется в устной тибетской традиции, учение о практике Бодхисаттв дается обычно либо в контексте объяснения *Ламрима*, либо в контексте тридцати семи аспектов Просветления.

⁶⁸ Подробнее о практике шести *парамит*, из которых одной из начальных является практика нравственности или дисциплины [санскр.: *śīlā*, тиб.:

«нравственность Бодхисаттв», или «этика Бодхисаттв», охватывает все шесть *парамит*.

Тибетский текст *Spyod 'jug* начинается, в соответствии с традицией тибетских переводов с санскрита, санскритским названием *Bodhicaryāvatāra*. Почему? Первая причина состоит в том, чтобы оставить в сознании читателей кармический отпечаток санскритского языка, который считается священным, ибо, как объясняется в устной традиции, все Будды, уже приходившие в этот мир, давали учение на санскрите и грядущие Будды также будут давать учение на санскрите. Второй веской причиной для этого является то, что тибетские переводчики, *лоцавы*, отдавали неизменно дань уважения древнеиндийским истокам своих традиций буддийской Дхармы и в начале всякого перевода санскритского первоисточника непременно указывали приведением санскритского названия на подлинное происхождение текста.

Практику нравственности Бодхисаттв, как показывают исторические примеры, чрезвычайно трудно выполнять на уровне реального поведения. Оно оказалась большой трудностью даже для Шарипутры, который отказался от обсто́в Бодхисаттвы и перешел на путь индивидуального освобождения, как рассказывается в буддийских преданиях⁶⁹. Но смысл учения Шантидевы – прежде всего в воспитании и стабилизации состояния ума Бодхисаттв. Что касается первой из практик Бодхисаттв, щедрости, то ее выполнение не заключается в том, чтобы сразу же начать отдавать другим все, что имеется в твоём пользовании, а в том, чтобы развить в себе состояние сознания – готовность к даянию. Ибо ее цель – не в освобождении мира от бедно-

[tshul khrim], см.: Геше Джамна Тинлэя. *Бодхичитта и Шесть Парамит*. – Улан-Удэ, 2000.

⁶⁹ По преданию, когда к Шарипутре, еще в то время когда он практиковал поведение Бодхисаттв, явился демон в человеческом обличье и потребовал у него, чтобы он пожертвовал ему свою правую руку, Шарипутра отрубил ее и поднес демону левой рукой. Тогда демон рассердился, что Шарипутра проявил к нему непочтительность, сделав подношение левой, а не правой рукой. И Шарипутра разочаровался в практике Бодхисаттв, признавшись, что он не может ее практиковать – она слишком трудна.

сти⁷⁰, как объясняет Шантидева, а в том, чтобы научиться отпускать свои цепляния за «мое» и «я». То есть освобождаясь от оков алчности и т. д., сознание становится все более открытым и способным в том специфическом значении, что присуще буддийскому эпитету Будды Шакьямуни – Способный (тиб.: *thub pa*). Таким образом, суть *Бодхи-чарья-аватары* в том, как на самом деле изменить образ мышления и из состояния обычного человека начать путь преобразования ума в просветленное сознание и стойко следовать ему. Практика Учения Будды выполняется на трех уровнях и заключается: в воздержании от накопления негативной кармы и в ее очищении, в пополнении запаса добродетели и духовных заслуг и в обуздании собственного ума. Для полного обуздания ума необходимо культивировать Бодхичитту («просветленное сознание») и мудрость постижения Пустоты, которая тоже суть Бодхичитта – абсолютная Бодхичитта. Шантидева в *Бодхи-чарья-аватаре* дал подробные, обоснованные сущностные наставления, квинтэссенцию учения всех Будд: чистые любовь и сострадание – корень всех совершенств. Из способности к чистой любви и состраданию возникает состояние ума, именуемое Бодхичитта, и без этого невозможно достижение состояния Будды.

Согласно традиционному способу передачи учения, структуру *Бодхи-чарья-аватары* принято, как объяснил мой духовный наставник Геше Джампа Тинлэй, характеризовать в трех разделах: 1) способ написания текста; 2) объяснение практики нравственности Бодхисаттв; 3) заключение. Первый раздел в свою очередь состоит из трех частей: 1) молитвенное обращение; 2) обещание написать этот текст; 3) утверждение автором самого себя в нижайшем положении.

Первый раздел. Молитвенные строки, которыми начинается *Бодхи-чарья-аватара*, обращены, во-первых, к Буддам, именуемым здесь *Сугатами* («Ушедшие-к-Блаженству»). *Сугата* – это эпитет

⁷⁰ Поскольку бедность существ создается их индивидуальной и коллективной кармой, то даяние Бодхисаттв не может устранить из мира бедность. Если бы это было не так, то Будды и Бодхисаттвы прошлого уже давно устранили бы нищету и страдания от нищеты.

просветленных существ, обладающих *Дхармакаей*⁷¹, вышедших за пределы оков ментальных омрачений и их следов, реализовавших весь потенциал сознания и пребывающих в состоянии высшего блаженства. *Дхармака* и есть *Дхарма*, реализованная Буддами: мудрость прямого постижения Пустоты и Благородная Истина о пресечении страдания. Во-вторых, они обращены к «Сыновьям», или «Благородным Сыновьям». Так именуют тех, кто образует *Сангху*⁷², третий объект Прибежища. Подлинная, первичная, Сангха в данном случае – это те Бодхисаттвы, которые имеют прямое постижение Пустоты. Так называемую вторичную махаянскую Сангху образуют те, кто породил Бодхичитту, но не имеет прямого постижения Пустоты. Согласно тибетской устной традиции, в которой был дан комментарий Геше

⁷¹ Санскр.: *Dharmakāya*, тиб.: *chos kyi sku* – букв.: Тело Дхармы. В англоязычной традиции буддийских переводов принято переводить это понятие как «the Truth Body» (Тело Истины) или давать без перевода. Э. Ш. переводит его на немецкий язык как «der Leib der Lehre» (Тело Учения). *Дхармака* – это понятие о безличностном Будде, источнике всех качеств. Различают два вида *Дхармакаи*: Природную *Дхармакаю*, или *Свабхавакаю* (санскр.: *svabhāvakāya*; тиб.: *ngo bo nyid sku*, англ.: *nature truth body*) и *Дхармакаю Мудрости*, или *Джнянакаю* (санскр.: *jñānakāya*; тиб.: *ye shes chos sku*, англ.: *wisdom truth body*). *Свабхавака* – это Тело Таковости Будды, или Пустота Ума Будды. *Джнянака* – это Тело Мудрости Будды, т. е. Всеведающий Ум Будды. В результате духовной практики просветления вначале возникает духовное тело Будды – *Дхармака*, а уже на ее основе – Формное Тело Будды (санскр.: *Rūpakāya*; тиб.: *gzugs kyi sku*, англ.: *the form body*), которое тоже имеет два вида: Совершенное Тело Радости (санскр.: *sambhogakāya*; тиб.: *longs sku*, англ.: *complete enjoyment body*) и Тело Эманы (санскр.: *nirmāṇakāya*; тиб.: *sprul sku*, англ.: *emanation body*).

⁷² Тиб.: *dge 'dun*, санскр.: *Saṅgha* – «сообщество святых»; «высшее собрание»; «Сангха», третий объект буддийского Прибежища. Сангху в собственном смысле слова образуют Арьи, существа, имеющие прямое постижение Пустоты. Есть различие между махаянсой и хинаянской Сангхой. На это как раз указывает Шантидева. Сангху условно представляет монашеское сообщество: там, где имеются, как минимум, четыре полностью посвященных монаха, является представленной Сангха. Но даже один человек может быть Сангхой и объектом Прибежища, если даже он не монах, но является Бодхисаттвой, достигшим махаянского Пути Видения.

Джампа Тинлэя к *Бодхичарья-аватару*, под «Благородными Сыновьями» Шантидева подразумевает исключительно Бодхисаттв. Хинаянские *Арьи*⁷³ и *Архаты*⁷⁴ не относятся к их числу. Но в строках, адресованных «ко всем, кто достоин простираний», он выражает также поклонение и им. Таким образом, в этих первых строках *Бодхичарья-аватары* Шантидева выражает поклонение Будде, Дхарме и Сангхе – объектам махаянского Прибежища, а также хинаянским Арьям и Архатам. Смысл этого молитвенного обращения – в принятии Прибежища, ибо через это открываются врата буддизма и, следовательно, текст *Бодхичарья-аватары* является буддийским учением. Другой не менее важный смысл данного обращения к высшим существам – устранение препятствий для сочинения и завершения *Бодхичарья-аватары*.

Следующие строки «Я кратко изложу в соответствии с линией передачи наставления о том, как вступить в [исполнение] обетов Сыновей Сугат» выражают традиционное для такого рода произведений обещание. Обещание делается для того, чтобы написать текст на основе подлинного Учения Будды. Если наставления даются на основе подлинных цитат из Слова Будды, то они, как это объяснил Геше Джампа Тинлэй, преследуют тройную цель: 1) устранение ложных воззрений; 2) прояснение неясных положений; 3) систематизация разрозненных положений благодаря подлинным словам Будды.

Строками «Я не скажу здесь ничего, что не объяснялось бы уже [Буддой и другими мастерами], а также и не мастер я стихосложения,

⁷³ Санскр.: Ārya, тиб.: 'phags pa – «благородное существо», «святой», так называют того, кто напрямую постиг Пустоту, т. е. достиг Третьего Пути, Пути Видения, на котором личность обретает подлинное Прибежище Сангхи.

⁷⁴ Санскр.: Arhat, тиб.: dgra bcom pa – «победивший врага», так называют тех, кто устранил клеши. Различаются два типа *Архатов*, хинаянских и махаянских, в зависимости от степени освобождения: 1) *Архаты*, достигшие освобождения посредством пути Мудрости; 2) *Архаты*, достигшие освобождения посредством практики обоих путей – Метода и Мудрости. Хинаянские *Архаты* – это *Шриваки* (санскр.: Śrāvaka, тиб.: nyap thos) и *Пратьекабудды* (rang rgyal). В махаянской традиции *Архатами* именуются Бодхисаттвы, достигшие восьмого уровня (санскр.: bhūmi, тиб.: sa), их называют также *Буддами* (санскр.: buddha arhat, тиб.: sangs rgyas dgra bcom).

поэтому без помысла помочь другим составил это я для своего ума, чтобы медитировать самому» Шантидева утверждает себя в низжайшем положении. Это характеризует традиционную скромность авторов буддийских текстов и указывает читателям на то, что все реализации являются следствием утверждения себя в низжайшем положении. Кроме того, эти строки говорят о том, что Шантидева занимался медитацией Бодхичитты и составил *Бодхичарья-аватару* для того, чтобы сделать свою собственную реализацию Бодхичитты совершенной. В первую очередь Шантидева сочинил *Бодхичарья-аватару* для того, чтобы обуздать свой собственный ум, и лишь во вторую очередь он называет такую причину, как помысел о помощи другим. Это свидетельствует об отсутствии у Шантидевы честолюбивых мотивов создания данного произведения, обусловленных влиянием мирских концептов и забот. Но именно благодаря чистоте махаянской мотивации и отсутствию каких-либо следов цепляния за «я» его удивительная философская поэма оказала в действительности мощное духовное влияние на многих и многих буддийских практиков в истории буддизма.

В строках «И через это в короткий срок моя вера наберет силу, и станет привычной для меня добродетель. А если другие, равные мне по удаче, увидят эти стихи, то и им они принесут пользу» Шантидева честно констатирует, что его учение не принесет большой пользы людям, не заинтересованным в порождении того особого альтруизма, который именуется Бодхичиттой, и в пробуждении истинной природы своего ума. Напротив, для заинтересованных читателей *Бодхичарья-аватара* – это бесценное практическое руководство, объясняющее сущностное учение Махаяны.

Второй раздел, как объяснил мой наставник, содержит объяснение способа вступления в практику нравственности Бодхисаттв. Это объяснение дается в трех частях. Первая часть – характеристика «сосуда», подходящего для вступления в практику нравственности Бодхисаттв: а) характеристика *драгоценной человеческой жизни* в аспекте «свобод и снаряжений» тела⁷⁵; б) характеристика *драгоценной челове-*

⁷⁵ См. примеч. 115, 117.

ческой жизни в аспекте качеств ума⁷⁶. Вторая часть – характеристика драгоценного ума, выполняющего практику нравственности Бодхисаттв. Третья – инструкции о способе практикования нравственности Бодхисаттв. Таково содержание второго, основного, раздела *Бодхичарья-аватары*. Уже самый способ традиционного структурирования *Бодхичарья-аватары* выражает то существенное обстоятельство, что практиковать учение, изложенное Шантидевой, способны далеко не все существа.

В первой части второго, основного, раздела Шантидева обращает особое внимание на то, что лишь существа, обладающие восемнадцатью «свободами и снаряжениями», имеют благоприятные условия для этого и могут стать подходящими «сосудами». Если те существа, у кого имеются благоприятные условия, и кто стал благодаря этим условиям подходящим «сосудом», станут непрерывно практиковать нравственность Бодхисаттв, то, как говорит мой тридцать раз добрый Лама, «состояние Будды – у них на ладони». И он говорит также: «Можно сказать, что Шантидева в этом произведении раскрывает все тайны достижения состояния Будды».

Во второй части второго, основного, раздела Шантидева характеризует драгоценный ум, выполняющий практику нравственности Бодхисаттв. Он делает это посредством: 1) психологически тонкого и логически обоснованного объяснения обычных и уникальных достоинств Бодхичитты (глава первая «Объяснение достоинств Бодхичитты») и восхваления личности, обладающей Бодхичиттой; 2) объяснения ритуала принятия обетов Бодхисаттвы (глава вторая «Раскаяние в содеянном зле» и глава третья «Принятие просветленного сознания [Бодхичитты]»). Объяснение преимуществ Бодхичитты

⁷⁶ Существа, способные вступить в практику нравственности Бодхисаттв, обладают драгоценными качествами ума, и редкость этих качеств Шантидева сравнивает со вспышкой молнии. Это особенный ум, характеризующийся большим стремлением к Дхарме, в особенности к Дхарме Махаяны, и испытывающий сильную заинтересованность Бодхичиттой и заботящийся о других больше, чем о себе. Даже наличие одного только сильного интереса к Бодхичитте – это драгоценное качество ума, по словам Геше Джампа Тинлэя. Интерес к тому, чтобы заботиться о других больше, чем о себе, встречается крайне редко.

стимулирует сильный интерес со стороны обычных людей к Бодхи-читте и благодаря растущему интересу становится возможным для них когда-нибудь спонтанно, твердо и радостно проявить это драгоценное состояние ума. Шантидева объясняет собственно преимущества Бодхичитты, цитирует подлинные тексты из Слова Будды и возносит хвалу тому, кто породил в себе этот вид ума.

Вначале Шантидева указывает на обычные достоинства Бодхичитты. Первое достоинство в том, что она очищает негативную карму и побеждает негативные состояния ума. Ее очистительная сила такова, что существо, породившее Бодхичитту, в состоянии полностью очиститься от негативной кармы и достичь полной победы над клешами. С точки зрения очистительной способности Бодхичитты Шантидева сравнивает ее со всеуничтожающим огнем в конце калпы: сила Бодхичитты способна «сжечь» даже карму пяти самых тяжких преступлений. Второе достоинство Бодхичитты – она дарует высшее счастье: как только зарождается Бодхичитта, достигнуть состояния Будды уже не трудно. Третье достоинство Бодхичитты – ее способность исполнять желания. Она сравнивается с деревом исполнения желания, с драгоценностью, исполняющей желания. Шантидева объясняет: если вы действительно хотите устранить страдания свои и других, решить все проблемы и сделать счастливыми себя и других, то единственный способ – это порождение Бодхичитты. Четвертое достоинство состоит в том, что как только в ком-то зарождается Бодхичитта, его, даже если он еще остается в сансаре, называют «Сыном Будды», и он становится объектом поклонения. Пятое преимущество объясняется посредством ряда примеров. Бодхичитта сравнивается с эликсиром алхимиков, ибо она преобразует тело, речь и ум обычного существа в Тело, Речь и Ум Будды. То, что Бодхичитта – это высшая драгоценность, установлено безмерным умом Кормчего Мира – Будды, который в отличие от обычных существ, неспособных охватить умом все явления, обладает всеведением. Добродетель порождения Бодхичитты отличается от всех других добродетелей, подобных банановому дереву, которое погибает, принеся плоды. В отличие от обычной позитивной кармы, которая исчезает, породив благой результат, Бодхичитта не истощается и продолжает приносить неисчерпаемый поток духов-

ных заслуг⁷⁷. Ссылку на диалог между Майтрейей и Судханой, изложенный в *Гандавьяха-сутре*, Шантидева делает в качестве подтверждения, что все эти достоинства Бодхичитты не выдуманы им самим, а описаны в Слове Будды.

Помимо этих, традиционно называемых «обычными» или «общими», достоинств, которые уже отличают Бодхичитту от других добродетелей, в устной традиции комментариев к *Бодхичарья-аватаре* говорится также о специфических достоинствах Бодхичитты. Эта тема обсуждается Шантидевой в трех частях: а) классификация Бодхичитты; б) суть различия между видами Бодхичитты; в) преимущества двух видов Бодхичитты. Это стихи 15–36 главы первой. В полной классификации принято различать множество видов Бодхичитты. В *Абхисамаяламкаре* приводятся примеры, различающие двадцать одну разновидность Бодхичитты, и мудрые должны знать их все. Но все различия между разными разновидностями Бодхичитты сводятся к различию между *Бодхичиттой Устремления* и *Бодхичиттой Деяний*⁷⁸, а также к различию между *относительной*, или *условной*, *Бодхичиттой*, как еще называют этот вид Бодхичитты, и *абсолютной Бодхичиттой*⁷⁹. Особенными являются уже достоинства Бодхичитты Устремления. И велики ее плоды в сравнении с другими добродетелями: даже в сансаре обретаются превосходные благие результаты – хорошее перерождение и др. Но совершенно уникальными являются качества Бодхичитты Деяний. У того, кто практикует шесть парамит, спонтанно, в любом состоянии, даже во время сна или в ней-

⁷⁷ Благие плоды Бодхичитты неисчерпаемы, ибо живых существ, ради которых Бодхичитта порождается, имеется бесконечно много. «Дерево» Бодхичитты постоянно плодоносит – вплоть до достижения состояния Будды – в силу Посвящения Заслуг достижению этого состояния ради счастья всех существ.

⁷⁸ См. примеч. 130.

⁷⁹ Относительная, или условная Бодхичитта, – это искусственная Бодхичитта, взращенная концептуальным умом, на основе принятия символических значений альтруистической философии и соответствующих конвенций. Подлинная, или естественная, Бодхичитта – это абсолютная Бодхичитта, просветленное состояние неконцептуального ума, соответствующее прямому постижению Пустоты как конечной природы реальности.

тральном состоянии, когда он не занят духовной практикой, непрерывно накапливаются мощные заслуги, и естественным образом обретаются собственное счастье и силы для помощи другим, сказал Шантидева. Ссылаясь на слова Будды, приведенные в *Сутре, испрошенной Субаху*, которые были обращены Буддой к практикам Хинаяны ради их побуждения к махаянской практике, Шантидева даст также логическое обоснование уникальных достоинств Бодхичитты. Мотивация Бодхичитты уникальна, во-первых, с точки зрения ее проявления или аспекта⁸⁰. В сутрах приводятся для иллюстрации этого факта примеры. Они говорят, что даже одно мгновение чистой любви и сострадания ко всем живым существам превосходит по духовным заслугам и силе заслуги и силу, обретаемую в результате обширнейших подношений, совершаемых Буддам в течение мирового периода. Во-вторых, уникальность Бодхичитты Шантидева видит в том, что это – высшая форма мотивации. Она не свойственна никому из мирских существ, даже отцу и матери. Такой чистой мотивации не знают мирские боги и мудрецы небуддийских традиций, и ее не имеет даже самый высший из мирских богов, которого небуддисты почитают как Создателя. Ведь они никогда не ставили целью стать Буддами даже ради самих себя. Бодхичитта, стремление к достижению состояния Будды ради счастья всех существ, намного превосходит по мотивации все остальные виды намерений и целespoлаганий.

Далее Шантидева произнес хвалу личности, сумевшей породить Бодхичитту, выделяя при этом ряд моментов. Во-первых, Бодхисаттвы бескорыстно помогают живым существам, их помощь имеет безусловный характер, и потому они являются объектами поклонения; во-вторых, Бодхисаттвы заслуживают хвалы, ибо они суть высшие благодетели; в-третьих, Бодхисаттвы восхваляются как уникальные объекты поклонения; в-четвертых, Бодхисаттвы восхваляются как существа, ум которых неподвластен отрицательным эмоциям; в-пятых, Бодхисаттвы восхваляются как существа, чей ум служит источником счастья всех живых существ, и потому являющиеся объектами Прибежища. Из-за особых свойств Бодхисаттв как объектов почитания и веры даже мгновение гнева в отношении Бодхисаттвы ста-

⁸⁰ Подробнее об объекте и аспекте чистой любви и сострадания см.: Геше Джампа Тинлэй. *Бодхичитта и Шесть Парамит*.

новится, как объясняет Шантидсва, причиной перерождения в аду в течение стольких калп, сколько мгновений длился гнев. С другой стороны, вера и уважение к Бодхисаттве являются источником невероятных духовных заслуг.

Таково содержание первой главы, если характеризовать его кратко на основе устной передачи традиционного комментария, согласно которому тибетские Ламы излагают учение очень детально, посредством многоуровневого системного структурирования содержания. Традиционный подход очень полезен для тех, кто заинтересован в тщательном и всестороннем изучении предмета. Полное знание предмета буддийской практики не может не привести к реализации. Как говорит Геше Джампа Тинлэй, «когда вы получите полное учение *Бодхичарья-аватары*, ваш ум раскроется, и вы естественным образом станете добрее, чем прежде, это и будет означать реализацию, ибо, чем умнее и мудрее становится человек, тем добрее он становится». Поэтому, как уже говорилось выше, получение учения Шантидевы по линии устной передачи комментария к тибетскому тексту этого учения имеет принципиальное значение. Когда в будущем будут опубликованы комментарии к *Бодхичарья-аватаре*, данные Геше Джампа Тинлэем в традиционном тибетском стиле на основе передачи, полученной им от Его Святейшества Далай-ламы XIV и других Лам, они будут очень полезны для тех, кто имеет такого рода интерес. Хотя учение, излагаемое в традиционной манере, при отсутствии практического интереса может показаться скучным.

Для того, кто, зная достоинства и преимущества Бодхичитты, почувствовал интерес и вдохновение к ее порождению в потоке своего сознания, прежде необходимо очиститься от наиболее тяжелой отрицательной кармы. Это подобно тому, что прежде чем засеять поле, необходимо очистить его от камней и мусора. Поэтому во второй главе Шантидева объясняет, как возможно очищение: все благие качества сознания имеются в его природе, а все негативные качества не присущи его природе – имеют временный характер. Как же проявить позитивные свойства ума, являющиеся для него естественными? Посредством очищения негативной кармы и накопления духовных заслуг. То есть прежде чем заниматься практикой порождения Бодхичитты, необходимо сделать упор на предварительных практиках.

Предварительные практики, объясняемые Шантидевой частично в главе «Раскаяние в содеянном зле» и частично в главе «Принятие просветленного сознания [Бодхичитты]», призваны прежде всего умиротворить поток ума посредством подношений, простираний, принятия Прибежища, раскаяния, со-радования, а также очистить негативную карму и накопить заслуги. Эта часть текста Шантидевы соответствует структуре Семичленной Молитвы. Данная Молитва суть семичленные предварительные упражнения, необходимые как в Сутре, так и Тантре для накопления заслуг и для очищения⁸¹. Здесь, в учении Шантидевы, очищение и накопление заслуг суть предпосылки порождения Бодхичитты. Очень много внимания (стихи 1–22) уделяется объяснению способа совершения обширных подношений. Вообще умение делать подношения очень важно для накопления заслуг, а духовные заслуги – необходимое условие реализаций. Они нужны также с точки зрения достижения собственного счастья, как в этой, так и в последующих жизнях. Шантидева объясняет, что для совершения обширных подношений важно, чтобы имелась чистая основа подношений. Он описывает также различные виды подношений (подношение вещей, тела, двенадцать видов символических мысленных подношений, омовения, обтирания тел духовного наставника, Будд и т. д.), дополнительные подношения, высшее подношение⁸². У каждого вида подношений имеется своя цель. Шантидева учит, что можно все время делать обширные подношения, даже не владея никакими материальными вещами⁸³. Но в то же время нельзя делать только мыслен-

⁸¹ С детальными наставлениями о смысле Семичленной Молитвы и о способе выполнения семи практик, составляющих семь обязательных звеньев, без которых не проходит никакая буддийская церемония, ритуал или медитация, можно ознакомиться по книге Пабонгка Ринпоче, выдающегося тибетского Ламы XX в. Учителя всех больших Лам (школы Гелуг) современности (Пабонгка Ринпоче. *Освобождение в наших руках*. – Новосибирск; Улан-Удэ, 2000. – С. 208–241).

⁸² Как это делали *Бодхисаттвы Манджушхоша и Самантабхадра*.

⁸³ В устной традиции тибетские Ламы объясняют как в подходящее время умело пользоваться этим учением Шантидевы. Так, духовный наставник Геше Джампа Тинлэ, Геше Нгаванг Даргье, учил его умению делать обширные подношения любыми объектами, созданными совокупной кармой людей и не находящимися в чьем-то конкретном владении: это горы, реки, цветы,

ные подношения. Практика совершения подношений – очень простая, но мощная, и ею можно заниматься постоянно в своей повседневной жизни – во время еды, омовений, прогулок и т. д., – умелым способом трансформируя обыденные действия в подношение Полю Заслуг⁸⁴.

После обширных подношений в тексте идут наставления о способах выражения поклонения⁸⁵. «Океан хвалы» (стих 23), возносимой драгоценным качествам и их обладателям дает мощное накопление заслуг, а также закладываются причины для таких же достижений. Затем в тексте Шантидевы идут наставления о простираниях⁸⁶ (стихи 24–25). Их предназначение – в устранении гордыни и высокомерия, главных препятствий к духовным свершениям вообще и в данном случае, препятствий к порождению Бодхичитты. Затем идет практика Принятия махаянского Прибежища и мольба-покаяние, обращенная ко всем Буддам и Бодхисаттвам (стихи 26–69). Что касается принятия Прибежища, то, с одной стороны, ритуал принятия Прибежища является предварительной практикой Дхармы. С другой, смысл Прибежища является настолько глубоким, что понять его полностью можно только в результате прямого постижения Пустоты. Без понимания Пустоты понимание смысла Будды и Дхармы как объектов Прибежища остается еще поверхностным, тогда как постижение Пустоты приводит к адекватному пониманию природы Четырех *Кай* Будды и

красота городских огней, сияние звездного неба над головой, земля и т. п. По признанию Геше Джампа Тинлэ, хотя он и прежде был знаком со второй главой *Бодхичарья-аватары*, до получения этих инструкций он не умел практически пользоваться данным учением Шантидевы.

⁸⁴ В устной передаче духовный наставник дает инструкции о способах преобразования обычной пищи в подношение, например, во «внутреннее подношение», совершаемое во время тантрической практики Обширного Подношения (*Цог*) или в Огненную *Пуджу*, являющуюся тантрическим ритуалом подношения.

⁸⁵ Как объяснял Пабонгка Ринпоче, поклонение Полю Заслуг имеет три формы: 1) словесно выраженное почтение – восхваление; 2) простирание, совершаемое телом; 3) мысленное поклонение (см.: Пабонгка Ринпоче. *Освобождение в наших руках*. – С. 208).

⁸⁶ О символике и способах простираний, совершаемых в знак телесного поклонения перед Полем Заслуг, см.: Пабонгка Ринпоче. *Освобождение в наших руках*. – С. 209.

способа существования Дхармы. Для того чтобы иметь хотя бы поверхностное понимание Дхармы как объекта Прибежища, необходимо иметь знание о Четырех Благородных Истинах. Таким образом, Учение о Прибежище – это квинтэссенция всего Учения Будды, а способ принятия Прибежища соответствует уровню понимания и реализации Учения. Поэтому различают разные уровни и виды принятия Прибежища: Прибежище внешнее и внутреннее, причинное и результативное. Без устного комментария Ламы трудно разобраться в этом вопросе.

Шантидева объясняет в этой же главе как выполнять практику очищения негативной кармы. Вначале необходимо развить правильный настрой посредством размышлений о непостоянстве и смерти, осознания преходящности всех явлений (стихи 33–41) и понимания того, что все страдания происходят, как это доказано было Буддой и другими великими мастерами, из собственной негативной кармы существ и клеш, из которых коренными являются неведение, страсть и ненависть (стих 38). В результате осмысления причин зла и грозящей опасности ада и других дурных перерождений (стихи 37, 43–44) не могут не возникнуть раскаяние (стихи 27–31), помысел об очищении и предотвращении последствий своих злодеяний (стихи 32, 45–46). Поскольку смерть может наступить прежде, чем произойдет очищение негативной кармы, каждый грешник, раскаявшийся и осознавший содеянное зло, ищет быстрый способ предотвращения опасных последствий зла, подобно тому, как человек, в организм которого попал яд, должен немедленно принять противоядие. Шантидева объясняет четыре силы, противодействующие наступлению опасных последствий содеянного: 1) сила раскаяния (стихи 29, 63); 2) сила опоры на Три Драгоценности (стихи 32, 47–53, 59–62); 3) собственно противоядие (стихи 63–64); 4) решимость действовать в будущем с осторожностью и не увеличивать негативную карму (стихи 54–57, 65). Что касается собственно противоядия, то в практике очищения негативной кармы это – совершение простираний, чтение мантр, выполнение специальных практик покаяния и очищения (практика *Ваджрасаттвы* и др.).

Объяснение таких элементов Семичленной Молитвы, как сорадование (стихи 1–4), просьба о повороте Колеса Учения (стих 5), просьба не уходить в нирвану (стих 6) и посвящение заслуг (стихи 7–

22) дано в третьей главе. Практика со-радования достоинствам высших существ и чужим добродетелям служит простым, но очень эффективным в особенности для начинающих практиков методом увеличения собственного собрания заслуг. Кроме того, развитие способности со-радования является противоядием от зависти, болезнью которой страдает большинство обычных людей. Зависть – это одна из клеш, и она составляет характерную особенность мирского образа мышления. Со-радование выражает чистое мышление в соответствии с Дхармой. Вначале идет со-радование добродетелям обычных существ, освобождающим их от участи перерождения в низших мирах. Затем со-радование их добродетелям и заслугам, ведущим к благим перерождениям; со-радование добродетелям и заслугам обычных существ, становящимся причиной освобождения от сансары; со-радование добродетелям и заслугам обычных существ, превращающимся в причины Просветления; со-радование полному освобождению существ от сансары; со-радование Просветлению Будд и духовным качествам Бодхисаттв.

Смысл просьбы о повороте Колеса Учения заключается, согласно объяснению Пабонгка Ринпоче, в том, что реализованная Дхарма может возникнуть в сознании учеников только на основе устной передачи, т. е. в результате поворота Колеса Дхармы духовным наставником, а поворот Колеса Дхармы делается только на основе просьбы учеников. Как говорится в устной традиции, просьба о повороте Колеса Учения приносит пользу в этой жизни и в последующих жизнях, а также она способствует, в силу Взаимозависимого Происхождения, устранению неведения и укрепляет кармическую связь с Буддами и Дхармой. Затем Шантидэва выражает традиционную просьбу не уходить в нирвану, обращенную к Буддам. Вот как объяснил Пабонгка Ринпоче смысл этой просьбы: «Вообще говоря, Будды не входят в нирвану, и Дхарма также не исчезает. Все же, согласно обычному восприятию, высшая *Нирманака* вступает в нирвану, и поэтому нужно Будду, нашего Учителя, просить этого не делать. Не предпринимать этого было бы серьезной ошибкой... Итак, это имеет решающее значение – высказать просьбу прежде, чем стало слишком поздно»⁸⁷. А Геше Джампа Тинлэй в своем комментарии сказал: «Просьба

⁸⁷ Пабонгка Ринпоче. *Освобождение в наших руках*. – С. 234–235.

не уходить в нирвану, обращенная к своему духовному наставнику, который должен рассматриваться как воплощение всех Будд, является на деле лучшим способом для продления вашей собственной жизни, и не только этой: жизнь за жизнью вы будете долгожителем. Таков механизм кармы. Что касается возможности продления в результате этой просьбы жизни духовного наставника, – в этом у меня нет полной уверенности».

Затем в завершение Семичленной Молитвы (стихи 7–22) идет посвящение заслуг (тиб.: *bsngo ba*)⁸⁸. Это обязательный элемент, завершающий всякое действие в качестве духовной практики. Вообще смысл посвящения заслуг заключается главным образом в том, что этот завершающий ритуал позволяет сохранить заслуги, созданные духовной практикой, от уничтожения, – посредством передачи той позитивной энергии, которая возникла в результате данной практики, в «фонд» просветления всех существ и достижения ими высшего блага. «На более непосредственном уровне вы передаете ее для того, чтобы настал мир в этом мире, чтобы все были свободны от нужды и болезней и испытали полное благополучие и длительное счастье», – так объясняет механизм посвящения заслуг Согьял Ринпоче, известный современный тибетский Лама⁸⁹. Словом, заслуги следует правильно посвящать долговременной, высшей, цели и правильной временной цели, не растрачивая их на достижение ложных, мирских целей. Как говорят тибетцы, «нужно копить не деньги, а духовные заслуги». Почему махаянское посвящение заслуг считается умелым, эффективным? В том и заключается парадоксальный механизм этого способа посвящения заслуг, соответствующего исходной махаянской мотивации и выражающего то духовное состояние, когда махаянский практик искренне занимается духовной работой, забывая о своекорыстии, что в этом случае его собственные цели достигаются быстрее и более эффективно, чем если бы он предпринимал ради них специальные усилия. В тибетской традиции принято читать наизусть строки посвящения заслуг из текста Шантидевы.

⁸⁸ В конце *Бодхиচারья-аватары* идет посвящение заслуг, созданных сочинением этого текста.

⁸⁹ См.: Согьял Ринпоче. *Книга жизни и практики умирающего*. – С. 83.

В структуре посвящения заслуг по тексту Шантидевы содержатся общее и специальное посвящения заслуг. Вначале идет строфа с общим посвящением заслуг: «Пусть силою добродетели, что я накопил совершением всего этого, да смогу я полностью устранить страдания всех живых существ!» Накопленная добродетель посвящается тому, чтобы она превратилась в силу, способную устранить страдания всех живых существ. Как объясняет Геше Джампа Тинлэй, это очень мощная практика накопления заслуг, развивающая чуткость к страданиям живых существ. Она более эффективна, чем непрерывная практика обширных подношений, доступна и безопасна для всякого начинающего практика. Затем идет строфа специального посвящения заслуг для больных существ: «До тех пор, пока продолжают существовать больные существа, да стану я для них целителем, лекарствами и сиделкой при них!» Если при выполнении ежедневной практики искренне заканчивать ее таким посвящением заслуг, то затем в течение дня будет поддерживаться чуткость к чужим страданиям. Такое посвящение заслуг, выполняемое от всего сердца, становится, как говорится в устной традиции, противоводом от собственного эгоизма и средством укрепления корня Дхармы в сознании. То же самое относится к строфам, содержащим посвящение заслуг для голодающих (стих 9) и нищих (стих 10), и к остальным стихам посвящения заслуг, в которых Шантидева излагает инструкции о повседневной тренировке ума в мысленном самопожертвовании и терпимости и объясняет необходимость развития совершенного даяния для достижения нирваны. Стихи 15–22 содержат общее посвящение заслуг – посвящение тому, чтобы накопленная добродетель превратилась в причины счастья всех живых существ, тому, чтобы все действия собственных тела, речи и ума служили бы всегда счастьем других. Как говорит Геше Джампа Тинлэй, «если вы способны воспользоваться хотя бы одним советом Шантидевы, ваша жизнь обретет смысл, если же вы сможете следовать всем советам Шантидевы, то ваша жизнь обретет безупречный смысл». Практически, совершая добродетели для других и накапливая тем самым духовные заслуги, следует посвящать их все без остатка счастью других, не пытаясь удерживать их для себя. Если в совершенстве развита способность к жертвенности ради блага других – собственным имуществом, телом и добродетелями, – то в этом случае собственное счастье придет естественным образом, ибо таков ме-

ханизм кармы. Что касается обычных людей, то поскольку их молитвы и посвящение заслуг не являются вполне чистыми, свободными от эгоизма, они не приносят результатов. К тому же вспышка гнева уничтожает все заслуги, если не было правильного посвящения заслуг.

Если Семичленная Молитва произносится искренне, то должно возникнуть особенное состояние умиротворения, пребывая в котором и следует, в присутствии духовного наставника, принимать обеты Бодхичитты (стихи 23–24). Обеты Бодхичитты бывают двух видов: обет *Бодхичитты Устремления* и обет *Бодхичитты Действия*, который и называется собственно обетом Бодхисаттвы. В отличие от первого вида, обет второго вида предполагает не только обещание достигнуть состояния Будды ради блага всех живых существ, но и обещание практиковать шесть *парамит*. Благодаря принятию обетов, передаваемых от духовного наставника ученику посредством специального ритуала, подготовленный ум способен обрести особую духовную силу, и практик в состоянии сдерживать обещание и выполнять деяния Бодхисаттвы. Уникальность *Бодхичарья-аватары* заключается в том, что здесь дается объяснение механизма одновременного порождения Бодхичитты Устремления и Бодхичитты Действия посредством ритуала принятия обетов Бодхисаттвы. Затем Шантидева объясняет, каким образом после порождения Бодхичитты следует умело вдохновлять себя на сохранение этого состояния посредством осознания ценности Бодхичитты (стихи 25–34).

Третья часть⁹⁰ второго, основного, раздела *Бодхичарья-аватары* содержит основное учение, инструкции о способе практикования нравственности Бодхисаттв, которое начинается с четвертой главы («Учение о внимательности»). В этой главе Шантидева объясняет ответственность, которую берет на себя человек, принявший обеты Бодхисаттвы, и значение практики внимательности и осторожности

⁹⁰ К сожалению, здесь нет возможности дать характеристику третьей части основного раздела *Бодхичарья-аватары* в соответствии с устной традицией тибетских комментариев к ней, ибо это заняло бы слишком много места. Впоследствии, надо надеяться, будут опубликованы устные наставления Геше Джампа Тинлэ, данные им в стиле традиционного комментария к *Бодхичарья-аватаре*. Тем не менее характеристика третьей части дается мною на основе устных учений Геше Джампа Тинлэ.

после вступления в практику нравственности Бодхисаттв (стихи 1–12). Практика внимательности прежде всего не дает сохраниться в уме привычке к негативному мышлению. Соблюдение обетов требует постоянных усилий и терпения. Шантидева учит здесь, как важно культивировать самодисциплину Бодхисаттв. Благодаря самодисциплине ум обретает силу. Предпосылкой самодисциплины является очень сильная решимость идти путем Бодхисаттв. Прежде следует научиться мысленно все посвящать благу всех живых существ, т. е. отпускать свои цепляния – за все, что привык считать «своим» и дорожить, будь то имущество, тело или добродетели и заслуги. Без мысленного отречения от привязанностей и привыкания к поведению Бодхисаттв, без самодисциплинирования практик, принявший обеты Бодхисаттвы, способен совершить падение. Геше Джампа Тинлэй говорит: «Можно утверждать, что любое живое существо, не обладающее самодисциплиной, рано или поздно попадет в низшие миры». Особая внимательность и самодисциплина важны как с точки зрения прсимуществ их наличия, так и с точки зрения ущерба, наносимого их отсутствием. Чрезвычайно важно постоянно охранять три «двери» негативной кармы, а если она все же возникла, благодаря практике внимательности следует тотчас ее распознать и немедленно очиститься от нее. Как говорят тибетцы, у негативной кармы есть одно достоинство: от нее можно очиститься. Поэтому необходимо ежедневно выполнять очистительные практики (практика *Ваджрасаттвы* и др.), восстанавливать нарушенные обеты и продолжать путь. Как объясняет Шантидева и устная традиция тибетских комментариев, лучше не допускать отказа от Бодхиचितты, ибо для того, кто, отказавшись от Бодхичитты, впоследствии очищается от негативных последствий падения благодаря постижению Пустоты и т. д., все же достижение им высших реализаций отодвигается во времени: ему трудно стать Бодхисаттвой.

Особая внимательность и самодисциплина требуются особенно потому, что *драгоценная человеческая жизнь* встречается крайне редко. Шантидева объясняет ценность человеческой жизни, наделенной свободами и снаряжениями⁹¹ (стихи 13–26). Такая жизнь является труднодостижимой, и вполне реальна угроза падения в низшие сферы существования после того, как закончится нынешняя жизнь. Опас-

⁹¹ См. примеч. 115, 117.

ность перерождения в низших мирах преодолевается только после прямого постижения Пустоты. Поэтому противостояние своему врагу – клешам – требует неослабного внимания, осторожности, терпения и постоянных усилий (стихи 27–48).

В пятой главе, называющейся «Практика сохранения осознанности», Шантидева продолжает объяснять, каким образом следует соблюдать заповеди поведения Бодхисаттв после принятия обетов Бодхисаттвы. На примере парамит даяния и нравственности он объясняет суть «запредельных совершенств» Бодхисаттв: это именно ум, это – его «запредельные»⁹² состояния (стихи 9–11). Поэтому необходимо постоянно стеречь ум. Однажды породив Бодхичитту, необходимо ее защищать и беречь. Поэтому Шантидева объясняет значение контроля над умом и необходимости защиты (стихи 1–8, 12–21), а также решимости защищать Бодхичитту (стих 22). Далее излагается собственно учение о том, как правильно установить и сохранять осознанность при выполнении практики нравственности Бодхисаттв: это наставления о практике памятования, исследования и мониторинга сознания (стихи 22–58), о способе установления правильного понимания тела и отсечения привязанности к телу (стихи 59–70), правила поведения Бодхисаттв, приведенные с указанием их первоисточников. В конце главы Шантидева дает заключительную характеристику защитных функций осознанности – «это снова и снова предпринимаемая проверка обстоятельств и состояний тела и ума», – и подчеркивает, что это учение, предназначенное для практической реализации. Наставления данной главы говорят о том, что нет легких путей для достижения состояния Будды, и что, следовательно, очень важна практика терпения.

Глава шестая, называющаяся «Учение о терпении», содержит подробное учение о тренировке и совершенствовании ума в терпении. Шантидева объясняет, что без обретения парамиты терпения невозможно достижение состояния Будды, и что только при опоре на всех живых существ возможны высшие реализации. Он учит очень под-

⁹² Тиб.: *pha gol tu rhyin pa*, санскр.: *pāramitā* – понятие о «запредельном совершенстве» Бодхисаттв подразумевает, что достоинства Бодхисаттв имеют сверхмирской характер, в том смысле, что они не являются продолжением обычных добродетелей, они – за их пределами.

робно, начиная с анализа ущербности гнева, его нелогичности и бессмысленности, с раскрытия механизма его взаимозависимого возникновения. Далее он объясняет пользу страданий и терпения к страданиям, несправедным деяниям других существ, к познанию бессамостной природы реальности и наставляет в методах сохранения спокойствия ума и его радостного настроения при любых обстоятельствах и любых действиях живых существ и объясняет, как обращать неблагоприятные условия в факторы своего духовного прогресса. Он доказывает, что не только возможно и полезно проявлять терпение в отношении всех живых существ, но и, более того, необходимо почитать всех живых существ, как Поле Заслуг, ибо при опоре на них достигимо состояние Будды, и служить им, ибо это отвечает собственной цели практика Махаяны. В особенности большое внимание уделяется развитию терпения и, даже более того, почитания, в отношении врагов, ибо именно враги и вредоносные существа создают ситуации для настоящей тренировки ума и способствуют росту духовной силы. Но одного терпения недостаточно для достижения состояния Будды, ибо «Просветление зиждется на усердии», – говорит Шантидева. Поэтому седьмая глава – «Учение об усердии».

Шантидева дает в этой главе наставления о том, как Бодхисаттва должен идти к «запредельному совершенству» усердия, чтобы быть способным к тому, чтобы в течение трех безмерных эонов времени накапливать собрание заслуг, необходимых для достижения высшей цели. Если у Бодхисаттвы отсутствует радостный энтузиазм, именуемый парамитой усердия, то неблагоприятные факторы создают препятствия на его пути. Когда же он достигает совершенства в усердии, любая практика становится для него наслаждением. Шантидева здесь снова вспоминает наставления о непостоянстве и смерти, драгоценности человеческой жизни, чтобы стимулировать стремление к преодолению «лени, влечения к пагубным вещам, пассивности и самоуничтожения». «Обретя уверенность в себе и совокупность сил, следует решительно практиковать самоконтроль, уравнивать себя с другими и осуществить обмен себя на других» (стих 16) – таков в сжатой формулировке алгоритм практикования нравственности Бодхисаттв. Чтобы покончить со страхом перед «запредельными» практиками Бодхисаттв, Шантидева приводит «безобманные» слова Будды о том, что Просветление возможно для каждого живого существа: «Даже те, кто

были мухами, пчелами и тому подобными насекомыми и червями, достигают Просветления, в высшей степени труднодостижимого, если они порождают силу усердия» (стих 19). Чтобы покончить с неуверенностью в себе, он рекомендует исследовать, «что — тяжело, а что — легко» (стих 20). Ибо, в отличие от мух, пчел и тому подобных существ, человек обладает способностью познания и может исследовать и «узнать, в чем польза, а что пагубно», и если будет придерживаться неотступно практики Бодхисаттвы, то определенно не может не достигнуть высшего Просветления. К тому же он может понять преимущества принятия малых страданий во имя полного уничтожения всех страданий (стихи 22–23), это также стимулирует особое вдохновение Бодхисаттвы. Впрочем, что касается тягот и страданий, которые необходимо вынести ради полного выздоровления от болезни клеш, то Будда, высший целитель, применяет очень мягкие методы врачевания этой тяжелейшей хронической болезни (стихи 24–26). Так, к даянию можно приучиться постепенно, начиная с даяния простых вещей, например, овощей. «Когда появится ум, воспринимающий собственное тело подобно овощам и прочему, разве пожертвовать собственной плотью и прочим будет трудно в этот момент?» (стих 27). При отсечении привязанности к своему телу и своему «я» становится нетрудным достижение совершенства в даянии и в парамитах более высокого уровня. В качестве дополнительного вдохновляющего аргумента Шантидева объясняет, что по своим достижениям Бодхисаттвы превосходят *Шраваков*⁹³ (стих 29).

Затем он дает наставления о том, как посредством культивирования четырех сил — увлеченности, или страстной жажды добра, стойкости, радости и отречения (стих 31) — вначале отбросить все, что противоположно усердию, а потом довести усердие до совершенства: «Отбросив все, что идет с этим вразрез, следует с помощью силы увлеченности [благом], [бодхисаттвенской] гордости, радости, отречения, решимости и самодисциплины практиковать, чтобы увеличить усердие» (стих 32). Приведя слова Будды, сказанные им о благого-

⁹³ Тиб.: *nyen thos*, санскр.: *śrāvaka* — «Слушатель», категория учеников Будды, целью которых было собственное освобождение посредством слушания учений Будды о Четырех Благородных Истинах и Двенадцатичленной Цепи Взаимозависимого Возникновения.

вейном увлечении Дхармой, что «это суть корень всех тенденций добра» и что «произрастает оно из постоянного созерцания созревающих [кармических] плодов» (стих 40), Шантидева дает инструкции о созерцании кармических плодов негативных и позитивных деяний. Далее идут строки, в которых он рекомендует практиковать истинную гордость Бодхисаттв в соответствии с *Ваджрахваджа-сутрой*, а в последующих стихах объясняет довольно подробно эту практику (стихи 47–59). В контексте практики истинной гордости Бодхисаттв даны наставления о стойкости (стихи 60–61а), радости и решимости в следовании пути Бодхисаттв (стихи 62–65, 74–75). Также объяснена тактика непримиримой борьбы с клешами и благоразумной осторожности (стихи 68, 70–71). В обучении этой тактике особую роль играет духовный наставник (стих 73). В конце главы Шантидева говорит о дисциплине радостного энтузиазма как залоге высших реализаций (стихи 74–75).

Восьмая глава называется «Учение о медитативной стабилизации». Для того чтобы обрести способность приносить пользу всем живым существам, практик Махаяны должен прежде посредством медитативного погружения, практики *самадхи*⁹⁴, стабилизировать Бодхичитту. Но прежде, чем объяснять собственно медитацию Бодхичитты, в самом начале, Шантидева говорит о необходимости *самадхи* для успокоения блужданий ума. «Человек, чей ум блуждает сильно, находится между клыками клеш», – говорит Шантидева. Поэтому, прежде чем пытаться уничтожить клеши посредством медитации типа *випашьяны*⁹⁵, следует реализовать *шаматху*⁹⁶ – развить совершенную способность к однонаправленной концентрации. А для этого необходимо уйти в затворничество. Шантидева разъясняет не-

⁹⁴ Тиб.: *ting nge 'dzin*, санскр.: *samādhi* – «самадхи», медитативное погружение.

⁹⁵ Тиб.: *lhag mthong*, санскр.: *vipaśyanā* – в пер. с санскр. означает «сверхвидение», понятие о глубинном проникновении в суть вещей на основе совершенной способности к однонаправленной концентрации. Посредством техники *випашьяны* выполняется медитация на Пустоту.

⁹⁶ Тиб.: *zhi gnas*, санскр.: *śamatha* – вид медитации, развивающей способность к совершенному однонаправленному сосредоточению, состоит из девяти стадий; вид практики, общей для буддистов и небуддистов.

обходимость и преимущества уединения – с точки зрения отсутствия блуждания ума и тела, успокоения концептуальных умопостроений и страстных привязанностей, отречения от мирского образа мыслей и возможности приступить к медитации Бодхичитты. Текст этой главы содержит наставления о вреде и препятствиях, возникающих из-за страстных привязанностей: они препятствуют адекватному познанию реальности (стих 7), из-за них теряется Дхарма (стих 8), из-за них – дурные перерождения (стих 9). Бесполезно и бессмысленно привязываться к незрелым существам, подобным младенцам, говорит Шантидева и рекомендует соблюдать необходимую дистанцию в общении с ними (стихи 10–14, 24–25). Большое внимание уделяется развитию отречения от мирских забот и помыслов (стихи 17–18, 20–22), осмыслению всего масштаба разрушительных последствий желаний и обоснованию необходимости отсечения желаний (стихи 40–84), привязанности к своему телу (стих 30), к любимым и близким (стихи 32–33), к жажде сансарического бытия (стих 34). В результате такого всестороннего анализа у человека, склонного практиковать Махаяну, должно родиться желание ухода в затворничество. Шантидева подробно объясняет достоинства медитативного уединения (стихи 26–29, 36–39, 85–88).

Именно в восьмой главе Шантидева излагает уникальный метод медитации Бодхичитты. «Тем или иным способом обдумав преимущества уединения, следует успокоить и погасить концептуальные измышления и практиковать медитацию Бодхичитты». Способ медитации Бодхичитты, восходящий к Шантидеве, состоит, во-первых, из медитации «уравнивания себя с другими» (стихи 89–110); во-вторых, из «обмена себя на других» (стихи 111–173). И медитация «уравнивания себя с другими», и медитация «обмена себя на других» выполняются на основе махаянского понимания Пустоты, бессамостности всех феноменов, в том числе личности, и устранения цепляния за свое тело и свое «я», преодоления ограниченности эгоцентрического мировоззрения. Равенство себя с другими Шантидева доказывает исходя из того, что все живые существа в равной степени не желают страдать и в равной степени желают счастья. «Если равны мы в счастье и страданиях, следует всех, как себя самого, защищать и беречь» (стих 90). И далее: «Подобно тому, как тело, хотя состоит оно из множества частей – рук, ног и прочего, – надо беречь как единое целое, так же и

с живыми существами: у каждого из них – свои перспективы судьбы, но все, как и я, желают счастья, и в этом равенство и единство всех живущих» (стих 91). И в последующих стихах он подробно раскрывает это положение о равенстве себя с другими, предназначенное для аналитической медитации (стихи 92–119) и служащее основанием альтруистической активности Бодхисаттвы: «Я должен другим помогать, ибо те, кто являются живыми существами, – все равно, что мое тело» (стих 94).

После того как осознано равенство себя с другими с точки зрения счастья и страдания, нетрудно убедиться в нелогичности собственного стремления к защите от страданий только себя самого и к достижению счастья только для себя самого. Шантидева объясняет, что эгоцентризм не имеет под собой логических оснований. Тогда почему мы не заботимся о других существах и не оберегаем их от страданий, как делаем это в отношении себя самих? Если я не защищаю других так же, как себя самого, думая, что чужие страдания мне не вредят, «то ведь страдания будущей [жизни] мне тоже сейчас не вредят. Зачем же тогда от них защищаться?» (стих 97). Если я полагаю, продолжает анализировать Шантидева, что это я испытаю страдания будущей жизни, то так заставляет думать концепт о самосущем «я», которое, якобы существует из жизни в жизнь. А этот концепт – ложный. «И, стало быть, одна [личность] умирает, и другая [личность] – рождается» (стих 98). Он объясняет: «Это неправда, что «поток сознания» и «агрегат» существуют подобно четкам, войску и тому подобным объектам. Не существует некоего страдающего субъекта» (стих 101)⁹⁷. Получается, раз страдания не имеют хозяина, то нет разницы между «моими» и «чужими» страданиями. Логика заключается в том, что необходимо устранять страдания всех живых существ, как настоящие, так и будущие, на том основании, что это – страдания. И нет никаких

⁹⁷ Нет самосущего страдающего «я», которое переходило бы из жизни в жизнь, но личность этой жизни и личность будущей жизни имеют причинно-следственную связь, осуществляющуюся посредством потока сознания. Поэтому личность в этой жизни должна быть заинтересована в том, чтобы уберечь от страданий личность в будущей жизни. Но ведь и с другими живыми существами личность в этой жизни взаимосвязана цепью взаимозависимого существования.

логических оснований для особого выделения из всех страданий категории «мои страдания». Когда сознание махаянского практика привыкает к такому образу мышления, то для него уже не имеет особого значения цель собственного освобождения, ибо он находит радость и смысл в самом процессе альтруистической активности, не ожидая для себя самого ее благих плодов. Более того, вследствие осознания Пустоты «я» исчезает привычка отождествлять «я» с собственным телом и становится возможным культивирование новой привычки, свойственной Бодхисаттвам, – привычки мысленного распространения границ своего «я» на тела других живых существ (стихи 112–115), бережного и сострадательного отношения к другим – как к себе самому (стих 117). Тогда, объясняет Шантидева, Бодхисаттва естественным образом работает во благо других, «не впадая в гордыню и не считая это чем-то исключительным, подобно тому, как не ждешь вознаграждения за то, что кормишь себя» (стих 116).

Следующая часть – это «обмен себя на других». Благодаря именно методике «обмена себя на других» способ медитации Бодхицитты, объясненный Шантидевой, считается уникальным и в особенности эффективным. «Тот, кто желает быстро спасти себя и других, должен практиковать высшее таинство, заключающееся в обмене себя на других» (стих 120). Шантидева дает глубинное онтологическое обоснование ущербности эгоцентризма, необходимости и преимуществ «обмена себя на других» (стихи 126–132, 136–137) на базе понимания Пустоты, детально раскрывает механизм «обмена» – замены эгоцентрического образа мыслей и действий на альтруизм Бодхисаттвы (стихи 138–165) и дает методику управления умом при выполнении практики «обмена» (стихи 166–173). «Если не сделать совершенный обмен собственного счастья и страданий других, то нет возможности обрести состояние Будды, а также в сансаре счастья не будет» (стих 131), – говорит Шантидева. Отдать всем живым существам свое счастье, вместе с его причинами и принять страдания всех живых существ – это медитация Бодхисаттв. Обычные люди, даже и чувствующие интерес к махаянской практике, боятся такой практики. Демон цепляния за «я», являющийся источником всякого зла (стихи 134–135), рождает и страх перед практикой Бодхисаттв, ибо из-за этого демона существует привязанность к собственному телу – причина страха и преступлений (стихи 121–124). Осознание всех разруши-

тельных последствий цепляния за «я» приводит к выводу: «Если все зло, что существует в мирах, ужас и страдания, сколько ни есть, все происходит из цепляния за «я», то на что мне этот зловещий демон?» (стих 134). Без его уничтожения, объясняет Шантидева, невозможно устранение страданий. «Чтобы нейтрализовать свой собственный вред и успокоить страдания других существ, нужно себя самого отдать другим, а других признать, словно это – я сам» (стих 136).

Далее даются детальные инструкции о том, как практически осуществлять «обмен себя на других». Следует оставить лишь помысл о благе других и, отдав себя полностью служению благу живых существ, нельзя использовать то, что уже принадлежит другим – глаза и прочее, – во вред другим или для достижения собственного блага. Для привыкания к поведению Бодхисаттв Шантидева рекомендует такую методику отождествления себя с другими: «Того, кто ниже тебя [кто выше и кто равен тебе], сделай собою, а себя самого представь, что ты – это он, и практикуй медитацию о зависти, гордыне и соперничестве умом, в котором нет концептуальных измышлений» (стих 140). И дает детальные инструкции для медитации такого рода.

В результате привыкания к «обмену» махаянский практик постепенно становится способным как Шантидева сказать себе: «Расстанься со своим блаженством, свяжи себя со страданиями других. Проверь себя на наличие изъянов: «В данное время я действую так почему?» (стих 161). И практиковать чистое поведение Бодхисаттвы, принимая ошибки и поражения других на себя, отдавая победу другим, занимая нижайшее положение слуги всех существ и т. д. «Если вкратце сказать, то зло, которое ты причинил другим ради собственного блага, пусть падет на тебя ради блага живых существ!» (стих 165), – говорит Шантидева о сути «обмена» и далее дает инструкции о строгом контроле над поведением ума (стихи 166–173). В ходе практики Бодхисаттва не должен давать никакого шанса для возрастания желаний, в особенности телесным (стихи 174–177). «У того, кто имеет неисполнимые желания, рождаются омрачения, а также разочарования и крах надежд; а у того, кто ни на что не рассчитывает, собрание совершенств неисчерпаемо» (стих 176). Значительное внимание Шантидева уделяет размышлениям о нечистоте тела и неправомерности его отождествления с «я», чтобы полностью отсечь привязанность к телу и использовать его лишь в качестве орудия Бодхисаттвы и, ис-

полнившись решимости, последовать за мудрецами Махаяны к совершенному Просветлению. Ради устранения затемнений, препятствующих Всеведению, необходимо, говорит Шантидева, «ум отвлечь от превратных путей и упражняться в медитативной стабилизации, удерживая ум постоянно на совершенном объекте» (стих 187).

Пяти предшествующих парамит и даже Бодхичитты недостаточно для достижения состояния Будды, если не обретена совершенная мудрость. Только благодаря парамите мудрости можно полностью отсечь корень сансары и посредством этого достигнуть высшего Просветления. Девятая глава «Парамита мудрости». Здесь дано детальное объяснение доктрины Пустоты в интерпретации низших и высших философских школ. И это сделано в форме диспута с небуддийскими и низшими буддийскими школами, ведущегося с позиций школы *Прасангика*⁹⁸. Все предыдущие части учения были изложены, объясняет Шантидева, для того чтобы тот, кто желает успокоить страдания, смог на их основе породить мудрость постижения Пустоты (стих 1). В особенности эта глава трудна для понимания и нуждается в комментарии духовного наставника, изложение которого выходит за рамки данной работы. Здесь дается лишь краткая презентация девятой главы.

Вначале Шантидева объясняет буддийское учение о двух истинах – абсолютной и относительной (стихи 2–39). Определение двух истин таково: «[Мы] принимаем относительную и абсолютную реальность в качестве двух истин. Абсолютная реальность не является объектом, воспринимаемым умом. Ум выражает то, что является относительной реальностью» (стих 2). Понятие об абсолютной и относительной реальности, абсолютной и относительной истине является широко используемым в европейской гносеологии и диалектике. И вероятно, европейские переводчики и исследователи невольно привносят европейскую коннотацию в понимание смысла буддийских категорий «абсолютная истина» и «относительная истина». Это нашло отраже-

⁹⁸ Тиб.: *thal 'gyur ba*, санскр.: *Prāsaṅgika* – подшкола Мадхьямики, воззрение которой является высшим философским воззрением буддизма и точку зрения Будды на абсолютную природу реальности. Иногда ее представителей именуют также «консеквенционалистами». Они отрицают истинное существование всех феноменов, внутренне присущую им природу и собственные характеристики. Представители – Буддапалита, Чандракирти, Нагарджуна.

ние в существующих переводах, приводя к искаженному пониманию буддийской философии. «Абсолютная реальность», или «абсолютная истина» (санскр.: *paramārtha*, тиб.: *don dam*), рассматриваемая в качестве категории буддийской философии, трактуется Ю. Жиронкиной в ее переводе как реальность, «недостижимая для разума», а разум буддисты считают, по ее мнению, относительным⁹⁹.

Не совсем оказался свободным от влияния европейского понимания двух истин и Э. Штайнхеллер. Он переводит термин «относительная реальность»¹⁰⁰ на немецкий язык как «*verhülte Wirklichkeit*» (скрытая действительность)¹⁰¹. Если же придерживаться устной тибетской традиции, то становится ясно, что основополагающие категории «абсолютное» и «относительное» выражают два взаимодополнительных аспекта онтологического объяснения любого объекта познания. «Абсолютная истина» – это способ объяснения феномена с точки зрения того, каким образом он не существует, т. е. в аспекте Пустоты как абсолютной реальности, а «относительная истина» – это способ описания феномена с точки зрения того, как он существует, т. е. его относительной реальности – взаимозависимого возникновения. Причем, как говорит Геше Джампа Тинлэй, постичь напрямую тонкий уровень взаимозависимого возникновения намного труднее, чем постичь напрямую Пустоту. Способностью одновременного совмещения этих двух точек зрения на феномены обладают только существа высших духовных реализаций, Будды.

Далее Шантидева объясняет, что в восприятии реальности¹⁰² существует градация субъектов познания по степени достоверности их познания. Прежде всего это различие между йогинами и обычными людьми (стих 3). В отличие от йогинов обычные люди воспринимают явления некритически и считают их реально существующими так, как они и воспринимаются (стихи 3–5). Но и йогины образуют иерархию

⁹⁹ См.: Ю. Ж., с. 129.

¹⁰⁰ Санскр.: *saṃvṛti*, тиб.: *kun rdzob*.

¹⁰¹ См.: Э. Ш., 114.

¹⁰² Поскольку в стихе 2 речь шла о том, что абсолютная реальность не является объектом, воспринимаемым умом, то здесь, очевидно, говорится о восприятии относительной реальности – того, каким образом объекты познания существуют.

миропонимания в зависимости от интеллектуальных способностей, причем воззрения высших школ Читтаматры¹⁰³ и Мадхьямики¹⁰⁴ опровергают воззрения низших школ Вайбхашики¹⁰⁵ и Саутрантики¹⁰⁶ (стих 4). Воззрение Пустоты Школы высшей из буддийских школ, Мадхьямики, Шантидева излагает в форме диспута с другими школами. Вначале идет опровержение позиций буддийского реализма (стихи 6–15). Каким образом?

«Субстанциональные объекты – форма и прочее, – хотя они и очевидны, как таковые устанавливаются условным соглашением, а не логически (тиб.: *tshad mas min*). Такого рода соглашения являются столь же ложными, как конвенция «чистое» и тому подобные услов-

¹⁰³ Тиб.: *sems tsam pa*, санскр.: *Cittamātra* – школа «Просто Ум», буддийская философская школа направления Махаяны, известная также как Йогачара (*Yogacāra*), или Виджнянавада (*Vijñānavāda*). Ее основоположники – Асанга и его брат Васубандху. Воззрение Читтамагры заключается в отрицании истинного существования феноменов и в утверждении недвойственного миропонимания – отсутствия дихотомии объект-субъект. Но философы данного направления не отказывают сознанию в реальном статусе и различают восемь видов сознания, в том числе сознание *алая виджняна* (тиб.: *kun gshi*), являющееся «основой всего». Имеются две подшколы.

¹⁰⁴ Тиб.: *dbu ma pa*, санскр.: *Mādhyamika* – школа Срединного Пути, называется так из-за особенностей доктрины Пустоты, которая избегает в понимании способа существования всех явлений крайностей этернализма, или постоянства и нигилизма, или уничтожения.

¹⁰⁵ Тиб.: *bye brag smra ba*, санскр.: *Vaibhāṣika* – низшая философская школа буддизма. Вайбхашика признает существование пяти категорий феноменов: 1) тиб.: *'du ma byas rtag pa'i gzhi* (некомпозиционные феномены как постоянные); 2) тиб.: *snang ba sems kyi gzhi* (проявления как форма объектов восприятия); 3) тиб.: *gtso bo sems kyi gzhi* (первичный ум); 4) тиб.: *'khor sems byung gi gzhi* (вторичный ум); 5) тиб.: *ldan pa ma yin pa'i 'du byed kyi gzhi* (неассоциированные композиционные факторы), а также утверждает субстанциональное существование трех модусов времени. Имеется восемнадцать подшкол.

¹⁰⁶ Тиб.: *mdo sde pa*, санскр.: *Sautrāntika* – философская школа буддизма, относящаяся к Малой Колеснице, которая признает в качестве подлинных первоисточников Учения Будды только Слово Будды, но не комментарии к нему. Эта школа признает существование самосознания (тиб.: *gang rig*) и внешней реальности (тиб.: *phi don*).

ные вещи» (стих 6). Шантидева объясняет, что, хотя в Слове Будды содержится та его часть, которой следуют те, кто придерживается воззрения о существовании воспринимаемой действительности в качестве потока корпускул, на самом деле Будда учил о существующих вещах «ради обращения мира в Учение» (стих 7). Подлинное же Воззрение Будды, представленное в философском воззрении Мадхьямики Прасангики, заключается в том, что кажущиеся плотными, субстанциональными вещи, если их исследовать в аспекте таковости, их абсолютной природы, не являются существующими даже в течение мгновения: они не имеют истинного бытия, бессамостны. Последователи низших буддийских школ, придерживаясь позиций реализма воспринимаемой действительности, считают, что данное воззрение противоречит относительной истине. С точки зрения относительной истины, считают они, поток частиц является существующим – существуют преходящие вещи. Шантидева отвечает, что «относительная истина йогинов безошибочна: опираясь на мир, они воспринимают таковость» (стих 8). Опираясь на относительную истину, йогины высших школ постигают абсолютную истину – Пустоту всех вещей. В их миропонимании нет противоречия между относительной и абсолютной истинами. Воспринимая в аспекте относительной истины преходящность всех вещей, высшие йогины постигают отсутствие истинного бытия, бессамостность всех феноменов.

Далее, в стихе 9, идет контраргументация «реалистов». Его первые две строки являются труднопереводимыми как с санскритского оригинала, судя по тому, как значительно расходятся между собой варианты Ю. Ж. и Э. Ш., так и с тибетской версии текста, судя по тому, как вариант А. Д. отличается от нашего¹⁰⁷. Здесь излагается один из главных доводов «реалистов» против воззрения Мадхьямики Прасангики: если все феномены существуют номинально, будучи подобны иллюзии, как говорит Прасангика, тогда как могут возникать заслуги от веры в Будду, существование которого в соответствии с воззрением Прасангики тоже подобно иллюзии? По представлению реалистов, Будда должен иметь истинное бытие, чтобы вера в него порождала заслуги. Шантидева отвечает на это возражение: а как они возникали бы, если бы Будда имел истинное бытие? Далее приводится

¹⁰⁷ См. примеч. 650.

другой аргумент «реалистов» – противников Прасангики: если живые существа подобны иллюзии, то, как они, умерев, перерождаются? Как объясняет дальше Шантидева, механизм перерождения коренится в причинно-следственной зависимости, а не в истинном существовании живых существ. Заслуги и карма также возникают в силу причин и условий. Именно в силу причинно-следственной зависимости возможно достижение освобождения. Нет никакой логической необходимости в допущении одной всемогущей причины, которая творит все.

В строках «в то время как является несуществующим даже заблуждение, как [может] восприниматься иллюзия?» (стих 14) излагается первое возражение Школы Виджнянавада, известной также под именами Йогачара, Читтаматра, Школа-Просто-Ум. Шантидева начинает с этого диспут с Виджнянавадой (стихи 15–29), воззрение которой напоминает субъективно-идеалистические системы европейской философии поскольку, с точки зрения виджнянавадинов, внешний мир-суть лишь проекция ума, который, в отличие от внешней реальности, суть истинная реальность. Шантидева опровергает воззрение этой школы и характерное для нее представление о существовании самосознания (тиб.: *gang rig*) посредством ряда логических аргументов типа *ad absurdum* – сведения к абсурду и цитаты из *Ланкаватара-сутры* со словами Будды о том, что ум не видит ум. С точки зрения высшего буддийского воззрения, даже ум не имеет истинного существования. «В то время как даже сам ум иллюзорен, какой [субъект] и что воспринимает? Покровитель мира также сказал, что ум не видит ум».

При этом ошибочным было бы интерпретировать воззрение Прасангики, представляемое самим Шантидесвой, в духе нигилистического отрицания всякого бытия. «Как не являются здесь объектами отрицания [чувственное] восприятие, достоверная устная передача и логическое познание, так же [несомненно, что] в ходе познания необходимо противоядие от концепта истинного существования – причины страданий» (стих 25), – говорит Шантидева. То есть явления существуют, и они познаваемы с помощью непосредственных, чувственных методов и корректных косвенных методов познания. Но существенным условием их достоверного познания является устранение ложного концепта – «истинного существования», «самобытия» («собствен-

ные характеристики»), в силу которого полагается существующей некая внутренне присущая самим феноменам природа, независимая от познания и наименования. Именно этот концепт, выражающий фундаментальное для сансары состояние «неведения», и служит коренной причиной страданий.

Далее Шантидева объясняет, что воззрение Мадхьямики, будучи срединной мировоззренческой позицией, свободной от крайностей реализма и нигилизма, способствует полному успокоению ума: «В то время как пред умом не пребывают ни реальные, ни нерсальные [объекты], то, поскольку нет иных возможностей, ум, не имея объектов, совершенно успокаивается» (стих 34). Затем объясняется механизм причинно-обусловленного появления Будды в мире и эффективности веры в него даже после его Ухода (стихи 35–39); объясняется необходимость созерцания Пустоты для достижения Просветления (стихи 40, 48, 53–54), приводятся аргументы диспута со сторонниками Хинаяны об аутентичности Махаяны в качестве Учения Будды (стихи 40–43, 49–51) и ограниченности Хинаяны (стихи 44–48), сторонники которой полагают, что для достижения конечной духовной цели достаточно реализации учения Четырех Благородных Истин, и не понимают значение постижения Пустоты как для достижения цели освобождения, так и для осуществления высшей духовной цели. Шантидева объясняет, что достижение конечной цели махаянского альтруизма суть плод созерцания Пустоты: «Ради существ, страдающих по причине невежества, освободившийся от крайностей привязанности и страха, [Бодхисаттва] пребывает в сансаре и осуществляет [их благо] – это является плодом [постижения] Пустоты» (стих 52). Страх Пустоты и боязнь пути Бодхисаттв не имеют под собой оснований, ибо «Пустота успокаивает страдания» (стих 55), к тому же в силу бессамостности всех феноменов, устанавливаемой посредством абсолютного анализа, «кто же является тем, кто боится?» (стих 56).

После этих наставлений Шантидева приступает в целях обоснования Пустоты на уровне высшего воззрения – школы Прасангики – к абсолютному анализу «я», и в начале он устанавливает, что «я» не есть нечто телесное. Тем самым он опровергает материалистические концепции личности (стихи 57–59). Затем он доказывает, что «я» не есть нечто ментальное, в диспуте с древнеиндийскими философами школы Санкхья (стихи 60–67), а также, что «я» не есть некая недуг-

ховная самость, связанная с познанием, аргумент против воззрения древнеиндийской школы Ньяя-Вайшешика (стихи 68–69). Шантидева объясняет как это возможно, что универсальный закон мира циклических перерождений – связи деяний и результатов – действует при отсутствии Атмана: допускаемое к бытию буддийскими школами самоидентифицируемое «я», проходящее через все перерождения (стихи 70–74), – это ложный концепт, а связь деяний с результатами, проходящая через перерождения, обеспечивается континуальностью сознания: «[Будда] объяснил, что при опоре на один поток сознания [есть основания] говорить о конкретном пользователе [плодов деяния]» (стих 72). Он объясняет так же, что, хотя с абсолютной точки зрения «я» не существует и, следовательно, живые существа не существуют, необходимо, с относительной точки зрения, практиковать по отношению к ним великое сострадание (стих 75), а также стремиться к Просветлению: «Хотя и верно, что желание [Плода] возникает из слепоты неведения [gtongs], ради полного успокоения страдания не следует противодействовать неведению в отношении результата» (стих 76). Следующие стихи посвящены абсолютному анализу феноменов – тела (стихи 78–87), ощущений (стихи 88–101), сознания и природы живых существ (стихи 102–103), критическому анализу познания и относительной реальности (стихи 104–115).

Далее на протяжении девятой главы проводится критический анализ с целью установления отсутствия у вещей самосущего существования, с применением аргумента Нагарджуны из четырех позиций (тиб.: dam bca' ba bzhi)¹⁰⁸. В ходе использования данного аргумента Шантидева доказывает: 1) вещи не возникают сами из себя, не имея причины (стихи 116–117); 2) вещи не имеют причиной Бога ни в качестве единственной причины, ни в качестве одной из совокупных причин (стихи 118–125); 3) вещи не происходят от атомов (стих 126); 4) вещи не возникают из первоосновы (стихи 126–142). Поэтому, как устанавливает критический анализ Шантидевы, «ничто не существует

¹⁰⁸ Аргумент из четырех позиций был приведен Нагарджуной для обоснования бессамостности всех вещей: 1) вещи не являются возникшими из себя; 2) вещи не являются возникшими из другого; 3) вещи не являются возникшими из себя и другого; 4) вещи не являются возникшими ни из себя, ни из другого.

без причины, а также не пребывает ни в отдельных причинах и условиях, ни в их системе; и не приходит из другого места; не является пребывающим и не является уходящим». Вывод: «То, что в силу неведения [tmong pas] считается истинно сущим, чем отличается от иллюзии?» (стихи 141–142). А затем аргумент «зависимого возникновения» (стихи 142–144): «То, что сотворено посредством иллюзии, и то, что воплотилось в силу причин, откуда пришло, а также куда уходит? Постигни это!» (стих 143). Приведенный после этого аргумент «возникновения в качестве существующего и в качестве несуществующего» (145–150) приводит к парадоксальному выводу: «Если критически исследовать существ, что подобны образам сновидения, [обнаружится их] сходство с банановым деревом, а также то, что в [аспекте] Таковости не существует разницы между теми, кто преодолел Печаль, и теми, кто от нее не ушел» (стих 150). Но в силу непонимания бессамостности «я» и феноменов существа-младенцы пребывают в «великой реке страдания», но, «хотя и крайне велико их страдание, они не видят свое страдание [как страдание]» (стих 163).

Третий, заключительный раздел – это десятая глава: «Посвящение заслуг».

Глава первая
ОБЪЯСНЕНИЕ ДОСТОИНСТВ БОДХИЧИТЫ
(BYANG CHUB SEMS DPA'I SPYOD PA LA 'JUG PA LAS
BYANG CHUB SEMS KYI PHAN YON BSHAD PA ZHES BYA BA)¹⁰⁹

- 1а. Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам!
Совершив с благоговением простираения перед
*Сугатами*¹¹⁰,
Владеющими *Дхармакаей*, и их Сыновьями,
А также перед всеми, кто достоин простираний,
- 1б. Я кратко изложу
В соответствии с линией передачи [lung]¹¹¹
Наставления о том,
Как вступить в [практику соблюдения] обетов
Сыновей Сугат.
2. Я не скажу здесь ничего, что не объяснялось бы уже
[другими мастерами],
А также и не мастер я стихосложения,
Поэтому без помысла помочь другим¹¹²
составил это я

¹⁰⁹ Тиб. название первой главы: byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa las byang chub sems kyī phan yon bshad pa zhes bya ba. В русском варианте Ю. Ж. «Хвала Бодхичитте», в немецком варианте Э. Ш. «Lob des Erleuchtungsdenkens» (Хвала просветленному мышлению).

¹¹⁰ Тиб.: bde bar gshegs pa или bde gshegs – «Ушедший-к-Блаженству», эпитет Будды.

¹¹¹ Тиб.: lung, санскр.: āgama – «передача; трансмиссия», это понятие, относящееся к устной трансляции Дхармы: Учение Будды сохраняется до наших дней благодаря механизму передачи устной традиции от учителя к ученикам. Без «передачи» практика буддийских учений не имеет большого эффекта, и даже буддийские мантры можно начитывать лишь по получении *лунга*. *Лунг* требуется для чтения, созерцания и медитации Дхармы.

¹¹² Как объясняет это место досточтимый Геше Джампа Тинлэй, Шанти-дева этими словами раскрывает отсутствие у него какого-либо самомнения и гордыни: он не претендует на то, чтобы учить других, он написал этот труд для целей собственной медитации.

Для своего ума, чтобы медитировать¹¹³
самому¹¹⁴.

3. И через это в короткий срок вера моя наберет силу,
И станет привычной для меня добродетель.
А если другие, равные мне по удаче, увидят эти стихи,
То и им они принесут пользу.
4. В высшей степени труднодостижимая драгоценная
человеческая жизнь [dal 'byor]¹¹⁵

¹¹³ Тиб.: sgom – «воображать, грезить, мечтать», в буддийской понятийной системе имеет значение «созерцать» и в форме sgom pa выражает понятие «медитация».

¹¹⁴ Последние две строки в тибетском тексте таковы: de phyir gzhan don bsam pa'ang bdag la med rang gi yid la bsgom phyir ngas 'di brtsams. В варианте Ю. Ж.: «А потому, не помышляя о пользе для других, я пишу это, дабы утвердиться в понимании», в варианте Э. Ш.: «Я этот [труд] сочинил, чтобы пропитать свой собственный ум».

¹¹⁵ Тиб.: dal 'byor – «свободы и снаряжения», dal 'byor gyi rten – «полностью снаряженное человеческое рождение». Это тибетские термины, выражающие понятие *драгоценной человеческой жизни*, которая характеризуется восемнадцатью свободами и благоприятными условиями. Из них *восемь свобод* (тиб.: dal ba brgyad) – это четыре свободы от четырех видов оков внутри человеческой формы бытия: 1) log lta can ma yin pa – «не придерживаться ложных взглядов»; 2) kla klor skye ba med pa – «не родиться в варварской стране»; 3) rgyal ba'i bka' med pa'i yul du skye ba min pa – «не быть человеком, родившимся в местности, где нет Слова Будды»; 4) glen lkugs can ma yin pa – «не родиться человеком с неполноценными органами чувств»; а также четыре свободы от четырех видов оков не-человеческих форм бытия: 1) dmyal bar skye ba med pa – «не иметь рождения в аду»; 2) y dwags su skye ba med ba – «не иметь рождения в качестве голодного духа»; 3) dud 'gror skye ba min pa – «не являющийся животным»; 4) lha tshe ring por skye ba min pa – «не являющийся долгоживущим богом». Помимо «восьми свобод», понятие о *драгоценной человеческой жизни* имеет также признак наличия «десяти благоприятных условий», или «снаряжений»: 1) mi yin pa – «быть человеком»; 2) yul dbus su skyes pa – «быть рожденным в центральной стране», т. е. в месте, где существует Дхарма; 3) dbang po tshang ba – «иметь невредимые органы чувств»; 4) las mtha' ma log pa – «быть свободным от крайних деяний»; 5) chos la dad pa – «иметь веру в Дхарму»; 6) sangs rgyas byon pa – «Будда явил приход»; 7) dam chos gsungs pa – «Будда дал проповедь святой Дхар-

Имеем свободы и снаряжения¹¹⁶ –

Это возможность осуществления цели человека.

Если не реализовать ее смысл, то когда еще появятся столь совершенные условия?

5. Как темной ночью сквозь мрачные облака сверкает молния,
И лишь на миг озаряется ясная видимость,
Так и силою Будды на сотнях путей
Лишь изредка в мире возникают заслуги и мудрость¹¹⁷.
6. Поэтому добродетель всегда слаба,
А великая сила зла – так ужасна.
И какая еще добродетель подавит ее,
Как не совершенная добродетель Бодхичитты¹¹⁸?

мы»; 8) *bstan pa gnas pa* – «Его Учение пребывает в мире»; 9) *de'i rjes su 'jug pa bzhugs pa* – «живут его последователи»; 10) *gzhan la rtag tu brtse ba snying rje dang ldan pa* – «есть те, кто чувствуют любовь и сострадание по отношению к другим» (см.: TEDBT, с. 132, 194). Благодаря этим восемнадцати свободам и благоприятным условиям человеческое рождение того, кто ими обладает, радикально отличается по духовным возможностям от других форм человеческого и нечеловеческого существования, и высшие из этих возможностей – совершенное Освобождение и высшее Просветление, достижение состояния Будды.

¹¹⁶ Тиб. *dal 'buog* часто на европейские языки передается также выражением «свободы и снаряжения», это то же самое понятие «драгоценная человеческая жизнь».

¹¹⁷ Перевод последних двух строк в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. несколько отличается от тибетского варианта. Тиб.: *de bzhin sangs rgyes mthu yis brgya lam na 'jig rten bsod nams blo gros thang 'ga' 'byung*. Ю. Ж.: «Так и благая мысль, силою Будды, лишь на миг появляется в мире». Э. Ш.: «Так и мир смог с помощью Будд лишь на мгновение узнать благие дела». Мы предпочли привести буквальное значение тибетского выражения *bsod nams blo gros* – «заслуги и мудрость», хотя можно было передать это также как «благый ум», «добродетельный ум», «благая мудрость» и т. п.

¹¹⁸ Тиб.: *byang chub kyi sems*, санскр.: *bodhicitta* – «просветленное сознание» или «ум просветления», термин, обычно дающийся на европейских языках без перевода – Бодхичитта, обозначает понятие об альтруистическом сознании, устремленном к достижению состояния Будды ради блага всех живых существ, а также об образе жизни Бодхисаттв.

7. Мудрые Будды¹¹⁹, многие калпы занимавшиеся совершенной медитацией¹²⁰,
Увидели пользу именно в ней;
Именно она приводит с легкостью
Безмерное множество рожденных существ [skye bo]
к достижению высшего счастья¹²¹.
8. Те, кто сотни видов страданий бытия-в-сансаре [sgid pa]¹²²
победить желает,
Кто несчастья живых существ устранить мечтает,
А также те, кто жаждет вкусить многие сотни видов
блаженства,
О, не отказывайтесь никогда именно от Бодхичитты!
9. Если в ком-то из страдальцев тюрьмы-сансары ['khor ba]¹²³
зарождается Бодхичитта,

¹¹⁹ Тиб.: thub dbang – «Обладающий Способностью», «Способное Существо», или «Мудрец». Thub pa – «Тот, Кто Способен» – тибетский эпитет Будды Шакьямуни.

¹²⁰ В тиб. тексте стоит термин «tab dgongs», который мы и переводим как «медитация», хотя он означает также «размышление», «рефлексия». В варианте Ю. Ж. – «созерцание», в немецком варианте Э. Ш. – «die Betrachtung» – «рассмотрение», «изучение».

¹²¹ Последние две строчки у Ю. Ж.: «Способна приумножить радость и привести к освобождению несметное собрание существ», у Э. Ш.: «Поскольку без усилий совершенно развитое счастье [состояние Будды] заставляет безмерный поток существ выйти [из океана страданий]». Тиб. текст по смыслу близок к варианту Ю. Ж., а немецкая версия перевода отличается от них и, по-видимому, является не совсем точной интерпретацией санскритского оригинала.

¹²² Тиб. sgid pa, санскр. *bhava* выражает понятие о не имеющем начала циклическом бытии, или сансаре, символизируемом «колесом жизни». Возможно, наиболее точным вариантом его перевода является термин «бытие-в-сансаре».

¹²³ Тиб.: 'khor ba, санскр.: *samsāra* – понятие о безначальном циклическом существовании под контролем клеш и негативной кармы: это колесо рождений в шести категориях несвободного, нечистого бытия, и природа этого бытия суть страдания – страдания рождения, болезни, старения и смерти. Освобождение от этого способа бытия, сансары, возможно благодаря сис-

То в тот же миг его следует назвать «Сыном Сугат»
[bde gshegs namṣ kyī sras],
И он становится объектом, достойным prostiraniy
Со стороны мирских божеств [‘jig rten lha]¹²⁴ и людей.

10. Раз Бодхичигга, подобно чудодейственному эликсиру
в алхимии золота,
Трансформирует это нечистое тело, принятое нами,
В бесценное сокровище – Тело Победителя¹²⁵,
Крепко держитесь за то, что называется «Бодхичитта»!
11. Единственный Кормчий Мира¹²⁶, безмерным умом
в совершенстве все исследовав,
Оценил Бодхичитту как драгоценность высшей степени;
Поэтому те, кто желает расстаться с миром обычных
существ¹²⁷, –

темной тренировке ума на пути реализации Дхармы Будды. В тибетском тексте стоит ‘khor ba’i btson ga: речь идет именно о тюрьме сансары, циклического бытия, а не вообще о «тюрьме бытия», как переводит Ю. Ж.

¹²⁴ Тиб. ‘jig rten lha – «мирское божество». Это понятие относится к индуистским божествам и к другим божествам, которые являются неосвободившимися от сансары существами, в отличие от божеств, относящихся к уровням высших Бодхисаттв и Защитников таких, как Авалокитешвара, Тара, Манджушри, Ваджрапани, Палден Лхамо и другие божества, являющиеся персонификацией определенных аспектов и качеств Будды.

¹²⁵ Тиб.: rgyal ba’i sku – «Тело Победителя», т. е. «Тело Будды». Тиб.: rgyal ba – «Победитель», эпитет Будды. В результате трансформации тела обычного существа появляется вначале «Дхармовое Тело» Будды, или *Дхармакайя*, а затем, на основе *Дхармакайи*, – остальные Тела Будды.

¹²⁶ В тиб. тексте стоит ‘gto ba’i ded dpon gcig ru – «единственный кормчий существ». Но тибетский термин ‘gto ba в данном контексте означает также «Мир» в значении «Универсум живых существ». Поэтому здесь и далее в аналогичных случаях употребления данного термина, можно передавать его понятием «Мир».

¹²⁷ Тиб. ‘gto ba’i gnas можно перевести как «жизнь существ», «обстоятельства существ», «местопребывание существ», а также как «бытие мира», «мирское существование» и т. д. Но в данной строчке речь не идет об эскапизме, уходе из мира, из общества, а подразумевается отказ от сансары – того способа существования, который присущ обычным живым существам, в силу

Держитесь¹²⁸ прочно драгоценной
Бодхичитты!

12. Все другие виды добродетели, подобно
банановому дереву¹²⁹,
Принеся плоды, истощаются,
Но чудесное древо¹³⁰ Бодхичитты, даже постоянно
принося плоды,
Не истощается, а растет и процветает.
13. Даже творившие страшное зло [существа]
освобождаются мгновенно от великого страха,
Если опорой становится им Бодхичитта, –
Как если бы храбрый герой защитил их от великой
опасности.
Так почему же существа, живущие в страхе и опасениях,
не полагаются на нее?
14. Она подобно огню в конце времен¹³¹ –
В одно мгновение без остатка сжигает великое зло.
Ее преимущества, которые не поддаются измерению,

омрачений и кармы перерождающимся в Колесе Бытия. Вариант Ю. Ж. – «мирские обиталища» – также является вполне корректным. У Э. Ш.: «Вы, те, кто бродит по базарным площадям бытия...» – образно и точно.

¹²⁸ В тиб. варианте эта строчка такова: *gin chen byang chub sems legs brtan rag bzung* – «держались как следует, крепко драгоценной Бодхичитты». Но мы приняли версию Ю. Ж. и Э. Ш. и даем свою версию перевода тоже в повелительной форме призыва.

¹²⁹ Здесь мы вслед за Ю. Ж. и Э. Ш. принимаем вариант «банановое дерево». Тиб.: *chu shing* – букв. «водяное дерево», имеет значения: «аконит», «плантация», «крысиное дерево».

¹³⁰ Тиб.: *ljon shing* – магическое дерево в Чистой Земле Сукхавати (тиб.: *bde ba can*).

¹³¹ Тиб.: *dus mtha'i mes*, в варианте Ю. Ж. – «подобно огню в конце калюги», в варианте Э. Ш. – «подобно огню в последние времена веков».

Мудрый¹³² Покровитель¹³³ Майтрейя [byams pa] объяснил
Судхане [nor bzang].

15. Этот ум Просветления по сути

Надлежит познать в качестве двух видов Бодхичитты:

Как ум, желающий Просветления, – это Бодхичитта

Устремления [byang chub smong pa'i sems]¹³⁴,

И как вступление в практику Просветления – это Бодхичитта

Действия [byang chub 'jug pa nyid]¹³⁵.

16. В соответствии с тем, как познается различие

Между желанием идти и самим процессом ходьбы,

Мудрые должны постепенно [rim bzhin] познать

Разницу между этими двумя [видами Бодхичитты].

17. И хотя из ума, вознамерившегося достичь Просветления,

Происходят в круговерти бытия великие результаты,

Все же не сравнить это с тем, как естественно ум,

¹³² Тиб.: blo dang ldan pa – букв. «наделенный умом», или «мудрый», синоним «Бодхисаттвы».

¹³³ Тиб.: mgon po – «покровитель», «защитник», byams mgon – «Покровитель Майтрейя». Ю. Ж.: «Владыка Майтрейя». Э. Ш.: «мудрый Майтрейя».

¹³⁴ Тиб.: byang chub smong pa'i sems, санскр.: *prañdhī citta* – букв. «ум, желающий Просветления», термин, соответствующий понятию «Бодхичитта Устремления», которое характеризует состояние ума, стабильно желающего достичь Просветления ради счастья всех живых существ. Ю. Ж. передает это понятие термином «вдохновенная Бодхичитта», а Э. Ш. – выражением «духовное поведение с установкой на Просветление». Тиб.: byang chub 'jug pa nyid, санскр.: *prasthāna* – «вступление в Просветление», термин, передающий понятие о Бодхичитте Действия. В варианте Ю. Ж. – «деятельная Бодхичитта», Э. Ш. – «стремление к Просветлению». Это второе понятие, Бодхичитта Действия, характеризует ум, приступивший к практике парамит, ведущей к состоянию Будды.

¹³⁵ Тиб.: byang chub sems de mdor bsdus na gam pa gnyis su shes by ste byangchub smong pa'i sems dang ni byang chub 'jug pa nyid yin po. Ю. Ж.: «В сущности, необходимо знать о двух Бодхичиттах: Бодхичитте вдохновенной и Бодхичитте деятельной». Э. Ш.: «Это просветленное мышление вкратце сводится к обозрению двух его видов: в качестве духовного намерения достичь Просветления и в качестве стремления к Просветлению».

- вступивший в [практику Просветления],
Порождает непрерывный поток заслуг.
18. Как только [практик] бесповоротно
Решил принять сей совершенный образ мышления
Ради полного освобождения
Бесконечных миров живых существ,
19. Так сразу же, с этого момента,
Даже если его одолевает сон,
Или он проявляет неосторожность,
Многих мощных заслуг непрерывный поток возникает.
20. Это было самым Татхагатой¹³⁶
Изложено и обосновано ради блага существ,
Что веруют в Малую Колесницу [the g dman],
В «Сутре, испрошенной Субаху»¹³⁷.
21. Когда неизмеримые заслуги обретает
Даже доброжелательный человек,
Который просто подумает:
«Да избавятся живые существа от головной боли!»,
22. Стоит ли говорить, что многократно большими
Являются заслуги того, кто желает устранить нескончаемые
несчастья
Каждого живого существа, и также стремится к тому,
Чтобы реализовать бесконечные достоинства каждого живого
существа.
23. У кого – у отца или пусть даже у матери –
Есть такая готовность к помощи¹³⁸?

¹³⁶ Тиб.: de bzhin gshegs pa, санскр.: *tathāgata* – «Так Уходящий», эпитет Будды.

¹³⁷ Тиб. название сутры – lag bzang gis zhus pa'i mdo.

¹³⁸ Первые две строки тибетского текста таковы: pha 'am yang na ma yang gung su la 'di 'dra'i phan sems yod. В варианте Ю. Ж.: «Есть ли даже у отца и матери столь благое намерение?», в версии Э. Ш.: «У какой матери и у какого отца имеется такое благое стремление?»

- Разве есть у [мирских] богов, святых мудрецов [брахманизма]
Или даже у Брахмы [tshang pa] подобный [настрой ума]?
24. Если у этих существ такого настроения
Прежде не было даже во сне ради их собственной пользы,
То как же он может родиться у них
Ради блага других!
25. Тот ум, что направлен на благо существ,
Не возникает у других даже ради их собственной пользы, —
Это особая драгоценность ума,
И рождается она как небывалое прежде чудо¹³⁹.
26. Каковы же заслуги драгоценного ума —
Причины радости всех живущих,
Панацеи от страданий живых существ?
И какой мерой их можно измерить¹⁴⁰?
27. Если даже одна только мысль о помощи
Превосходит заслугой подношение Будде,
Стоит ли говорить о том, насколько велики заслуги
От усердных [деяний, совершенных] ради счастья всех
без исключения существ!
28. Хотя существа и желают отбросить страдание,
Но явно бегут они только к страданию.
Хотя они и стремятся к счастью,
В ослеплении счастье свое разрушают, словно это их враг.

¹³⁹ Вариант Э. Ш.: «Как возникает эта уникальная, несравненная драгоценность души, которая стремится к благу других, и как она не возникала у других ни разу к их собственному благу?» Это отличается от варианта Ю. Ж., который ближе к тибетскому тексту.

¹⁴⁰ Тиб.: 'gro ba kun gyi dga' ba'i rgyu sems can sdug bsngal rtsir gyur pa rin chen sems kyi bsod nams gang de la ji ltar gzhal gyis lang. Ю. Ж.: «И разве возможно оценить достоинства этой драгоценной мысли, лекарства от страданий мира, источника его блаженства?» Э. Ш.: «Как измерить заслуги этой ментальной драгоценности, являющейся семенем радости мира и целебной травой для его страданий?»

29. Где же имеется тот,
Кто существам, тоскующим о счастье,
И измученным многообразным страданием,
Дарит все [виды] блаженства, отсекает страдания все
30. И рассеивает мрак ослепленности [клешами]?
Где существует добродетель, равная этой?
И где же имеется подобный друг?
Есть ли сравнимая с этим заслуга¹⁴¹?
31. Если даже тот достоин похвал,
Кто способен воздать добром за добро, что получил
от других,
То, что уж говорить тогда о Бодхисаттве?
Ведь он благие дела вершит спонтанно, без принуждения
и корысти.
32. Даже о том, кто небольшому числу существ
С презрением дал немного скверной пищи,
И те, мгновенно еду эту съев, насытились
на половину дня,
Люди говорят, что он сделал добро,
и уважают его.
33. Что же говорить тогда о том, кто живым существам,
Коих существует неисчислимое множество,

¹⁴¹ Стихотворения 29–30 тибетского текста выглядят так: gang zhig bde bas phongs pa dang sdug bsngal mang ldan de dag la bde ba kun gyis tshim pa dang sdug bsngal thams cad gcod byed cing gti mug kyang ni sel byed pa de dang dge mtshungs ga la yod de 'dra'i bshes kyang ga la yod bsod nams de 'dra'ang ga la yod. Ю. Ж.: «[Бодхисаттва] наделяет всеми радостями тех, кто изголодался по счастью. Он уничтожает всякое страдание существ, обремененных многими скорбями, и устраняет омраченность. Где отыскать такого праведника? Где отыскать подобного друга? И с чем сравнится его заслуга?» Э. Ш.: «Откуда взяться благодетелю, который подобно ему насыщает всяким счастьем и облегчает муки существ, алкающих счастья, измученных от разнообразных страданий, а также устраняет ослепленность? Откуда такой друг? Откуда такая заслуга?»

Постоянно дарует на долгое время несравненное
блаженство Сугат
И исполнение всех без исключения желаний?¹⁴²

34. «В том случае, если кто-то в отношении такого дарителя,
Сына Победителя¹⁴³,
Породит дурную мысль, то на протяжении калъп,
Число коих равно моментам этой дурной мысли,
Он будет пребывать в аду», – сказал Всемогуший Будда¹⁴⁴.

35. В том случае, если кто-то действует вполне сознательно,
То из-за этого возрастают к тому же плоды совершенного им.
У Сынов Победителя, пусть даже тяжким является [причи-
ненное им зло],
Зло не возникает [в ответ], а добродетель растет естественным
образом¹⁴⁵.

36. Перед телом того, в чьем уме зародилась та наилучшая
драгоценность,

¹⁴² Тиб.: *sems can grangs mtha' yas la dus ring du bde bar gshegs kyi bde ba bla na med yid la bsam pa mtha' dag rdzogs byed pa rtag tu sbyin pa lta zhig smos ci dgos*. Ю. Ж.: «Что ж говорить о том, кто беспрестанно дарует несравненное блаженство Сугат несметному собранию существ и исполняет все их желания?» У Э. Ш.: «Во сколько же раз больше следует соответственно почитать того, кто бесчисленному множеству существ в течение неограниченного времени, всем без исключения заполняющим пространство существам предоставляет непрерывное исполнение всех желаний?»

¹⁴³ Тиб.: *rgyal sras* – «Сын Победителя», эпитет Бодхисаттвы.

¹⁴⁴ Тиб.: *thub pa* – «Могущественный», или «Способный», распространенный тибетский эпитет Будды Шакьямуни, мы его переводим здесь как «Всемогуший Будда». У Ю. Ж. в этой строфе использовано выражение «Покровитель Мира», у Э. Ш. – «Господин».

¹⁴⁵ Тиб.: *'ong te gang zhig yid rab dang byed na de yi 'bras bu de bas lhag par 'phel rgyal sras mams la do gal chen pos kyang sdig pa mi byung dge ba ngang gyis 'phel*. Ю. Ж.: «Чистые же помыслы порождают плоды в изобилии. Если же тяжкое преступление совершается против Сына Победителя, его добродетели возрастают». Э. Ш.: «Плоды того, чей смысл с верою усвоен, должны расти, они являются значительнее, чем [плоды прежнего зла], так как зло против сыновей Будд возможно лишь под великим напряжением, напротив, без усилий делается добро».

Я совершаю простирания.
Я принимаю Прибежище в том источнике счастья,
Кто даже тогда, когда ему причиняют вред, неотделим
от счастья¹⁴⁶.

Глава вторая
РАСКАЯНИЕ В СОДЕЯННОМ ЗЛЕ
(SDIG PA BSHAGS PAT LE'U)¹⁴⁷

1. Ради практики овладения этим драгоценным умом,
Я с благоговением выражаю свое почтение
Сугатам и возвышенной Дхарме – безупречной высшей драгоценности¹⁴⁸,
И Сыновьям Будд – океанам достоинств.
2. Сколько ни есть в мире цветов и плодов,
Все виды целебных трав и снадобий,
Все драгоценности, какие существуют в мире,
Те прекрасные чистые воды, которые есть,
3. Горы камней драгоценных, леса, тихие, уединенные места,
Веселые лужайки и поля, радующие взор, небесное дерево¹⁴⁹

¹⁴⁶ Тиб.: gang la sems kyi dam pa rin chen de skyes pa de yi sku la phyag 'tshal zhing gang la gnod pa bys kyang bde 'brel ba bde ba'i 'byung gnas de la skyabs su mchi. Ю. Ж.: «Я низко кланяюсь тому, в ком зародилась эта драгоценность ума. Я ищу прибежища в этом источнике блаженства, который дарует счастье даже тем, кто ему причиняет зло». Э. Ш.: «Я почитают тела тех, в ком появился этот наилучший драгоценный помысел, даже тем, кто огорчает их, в ответ дарует счастье. Я принимаю Прибежище в этих источниках счастья».

¹⁴⁷ Тиб. название второй главы – sdig pa bshags pa'i le'u, санскр. – *pāpadeśanā*. В варианте Ю. Ж. – «Осмысление сотворенного зла», в варианте Э. Ш. – «Покаяние».

¹⁴⁸ Тиб.: dkon mchog – термин, обозначающий некий драгоценный объект, нечто, являющееся превосходнейшей вещью, имеющей наилучшее качество, чрезвычайно редко встречающееся. В контексте буддийских текстов это термин, относящийся к триаде – Будда, Дхарма, Сангха, – как в отдельности к каждому из членов данной триады, так и к их совокупности.

¹⁴⁹ Тиб.: ljon shing – дерево, растущее в Чистой Земле Сукхавати.

В украшениях из красивых цветов с разнообразным орнаментом,
И деревья с превосходными плодами на свисающих от тяжести
ветках;

4. А также ароматы мира богов и других существ, благовония,
Деревья, исполняющие желания¹⁵⁰, и драгоценные деревья¹⁵¹,
Самосозревающие урожай,
А также украшения, достойные служить подношением;
5. Озера и пруды с распустившимися цветами лотоса
И благозвучные песни диких гусей, завораживающие слух, –
Все это, заполняющее собою бескрайнее пространство
И не принадлежащее никому,
6. Объяв умом, я преподношу с почтением Тому,
Кто является Высшим из Способных Существ¹⁵², и Его
Сыновьям.
Объекты, достойные лучших даров [yon gnas], [Существа]
Великого Сострадания,
Хранящие меня своей любовью, примите эти мои
подношения¹⁵³.

¹⁵⁰ Тиб.: drag bsam shing, санскр.: *kalpavṛkṣa* – роща деревьев, исполняющих желания, которая находится к югу от горы Меру.

¹⁵¹ Тиб.: rin chen shing.

¹⁵² Тиб.: thub pa skyes kyi mchog – «могущественный, высший из рожденных» или «высший из существ, рожденных Способными», эпитет Будды Шакьямуни. В варианте Ю. Ж. – «Мудрейшим из мудрых и их Сыновьям», в варианте Э. Ш. – «царственным мудрецам и их сыновьям».

¹⁵³ Последние две строки тибетского текста – yon gnas dam pa thugs rje che mams kyis bdag la brtser dgongs bdag gi 'di dag bzhes. Они же в варианте Ю. Ж.: «О, Великомилосердные, достойные драгоценных даров, явите мне свою милость, приняв мои подношения!» В варианте Э. Ш.: «Да смогут они принять это – они, достойные лучших даров и в своем великом сострадании милосердные ко мне!» Тибетский и немецкий варианты перевода по смыслу совпадают, а в переводе Ю. Ж. допущена неточность, когда она вместо характеристики качеств Будды и Бодхисаттв – сострадательность и любящую заботу, переводит часть этой фразы в форме просьбы от имени Шантидевы – «явите мне свою милость...»

7. Я – не имеющий заслуг великий бедняк, и нет у меня богатств никаких иных,
Чтобы сделать достойные вас подношения,
Поэтому да смогут Покровители, думающие о благе других,
Принять это в силу моего будущего блага¹⁵⁴.
8. Победителю и его Сыновьям всегда подносить я стану
Свои тела –
Высшие Героические Существа [sems dra' mchog nam],
полностью располагайте мною!
Благоговейно приму вашу власть над собою!
9. Если будет хранить меня ваша забота,
Не страшась бытия-в-сансаре, живым существам принесу
я пользу.
Полностью выйду за пределы [влияния] злодеяний,
совершенных в прошлом¹⁵⁵,
И впредь злодеяний более не совершу.

¹⁵⁴ Тиб.: bdag gi don slad nyid kyi mthus bzhes shig. Это выражение можно в принципе перевести по смыслу близко к вариантам Ю. Ж. – «примите эти [подношения] ради моего блага» и Э. Ш. – «да примут они силою своей способности ради моего блага». Но в тибетском тексте стоит bdag gi don slad nyid kyi mthus. Это можно буквально перевести как «в силу смешанности с моим благом» или «в силу смешанности с моей целью». Тогда смысл этих строк можно понять таким образом, что Шантидева просит принять эти дары в силу цели, к которой он стремится. Мы предпочли остановиться на варианте «силою моего будущего блага» или «в силу моего будущего блага», ибо тиб. slad имеет спектр значений, позволяющих сделать такой перевод.

¹⁵⁵ Тиб. sngon gyi sdig las yang dag 'da' можно перевести и так: «Зло преступных деяний прошлого полностью преодолсю» или так: «Совершенно уйду от прежних злодеяний». Но поскольку созданная в прошлом негативная карма не исчезает на «нет», а в той или иной форме должна быть неизбежно пережита, хотя благодаря практике очищения может быть смягчена и даже может не проявляться при отсутствии соответствующих условий – омрачений, «уйти от прошлых злодеяний» получается невозможно. Поэтому данную строку необходимо формулировать в более точном смысле, а не так, как в варианте Ю. Ж. – «Я всецело очищусь от прежних злодеяний».

10. В благоухающих тонкими ароматами купальнях,
Где хрустальные полы сверкают, прозрачные
и полированные до блеска,
И прекрасные колонны сверкают сиянием драгоценных
камней,
А над ними – балдахин-ларе¹⁵⁶ в мерцании жемчужин,
11. Наполнив множество драгоценных сосудов
Самой чистой, свежей и благоуханной воды,
Я омываю тела Татхагат и их Сыновей
Под чарующие звуки музыки и песнопений.
12. Я осушаю их тела великолепными шелками и атласными
тканями –
Они источают особенные, самые тонкие ароматы.
После этого преподнесу им благоухающие чистотой одежды
Наиболее изысканных и благородных цветов.
13. В небесные одежды, превосходные, тонкие, нежные,
разнообразные
Я облачаю Арья¹⁵⁷ Самантабхадру [kun bzang]¹⁵⁸ и Аджиту¹⁵⁹,
Манджушри [‘jam dbyangs]¹⁶⁰ и Локешвару [‘jig rten
dbang phyug]¹⁶¹, а также других Бодхисаттв,
И украшаю их сотнями наилучших драгоценностей.

¹⁵⁶ Тиб.: bla ge – пятицветный шелковый навес над буддийским алтарем.

¹⁵⁷ Тиб.: ‘phags pa, санскр.: ārya – «возвышенный», «вознесенный», термин, обозначающий существо, постигшее абсолютную природу реальности – Пустоту, и этим отличающееся от обычных существ, а также служащее эпитетом Бодхисаттв.

¹⁵⁸ Тибетское имя Бодхисаттвы Самантабхадры – kun tu bzang или kun bzang po (Тот, Кто Превосходен Во Всем). Это также эпитет Будды.

¹⁵⁹ В тибетском тексте упоминание об Аджете отсутствует. Аджита (санскр.) – «Непобедимый», эпитет Будды Майтрейи.

¹⁶⁰ Тиб.: ‘jam dbyangs, санскр.: Mañjuḥṣa, или Mañjuśrī, имя Бодхисаттвы Манджушри, являющегося персонификацией аспекта мудрости Будды.

¹⁶¹ Тиб.: ‘jig rten dbang phyugs – «Владыка Мира», одно из имен Бодхисаттвы Авалокитешвары.

14. Тончайшие духи и ароматические масла
Благоуханием наполняют все три тысячи миров¹⁶²,
Я умащиваю ими тела всех Будд [thub dbang]¹⁶³,
Сияющие, словно очищенное, отполированное золото.
15. Высшим из мудрецов – Буддам, –
Наивысшим объектам почитания,
Я подношу мандараву, лотос, утпалу и прочие
прекрасные цветы –
Все с изумительными запахами – и красиво
сплетенные гирлянды.
16. Я подношу им множество привлекательнейших облаков
Приятно дымящихся воскурений,
А также подношу им божественные яства,
Всевозможные лакомства и напитки.
17. Драгоценные светильники, установленные рядами
Золотых лотосов, подношу я им;
Полы начищаю до блеска, натираю душистыми мазями
И разбрасываю на них прелестные цветы.
18. Дворец, не имеющий меры и веса¹⁶⁴, со звучащими в них
хвалебными гимнами,
Где, чудесно мерцая, свисают гирлянды из жемчуга

¹⁶² Тиб.: stong gsum или точнее stong gsum gi 'jig rten khams – «три тысячи мировые сферы», признаваемые в соответствии с абхидхармической традицией. Первая тысяча мировых систем – stong spyi phud kyi 'jig rten gyi khams – описываются как тысяча мировых сфер, каждая из которых содержит четыре континента, субконтиненты, солнце, луну и планеты. Вторая тысяча миров известна как stong bar ma'i 'jig rten gyi khams – «Срединная Мировая Сфера». Третья тысяча миров называется stong chen po'i 'jig rten gyi khams – «Мировые Сферы Великой Тысячи».

¹⁶³ Тиб.: thub pa'i dbang po или thub dbang – букв. «Владыка Способных Существ», или «Овладевший Способностями», эпитет Будды. Ю. Ж. в этой строфе использует эпитет «Мудрейшие», Э. Ш. – «Царственные мудрецы».

¹⁶⁴ Тиб.: gzhal med pho brang – букв. «дворец, не имеющий веса», или «безмерный дворец». Можно перевести по смыслу как «небесный дворец» – такой вариант предпочла Ю. Ж., а также как «воздушный дворец» – в варианте Э. Ш.

и драгоценностей, –

Достойное украшение бескрайних небес¹⁶⁵,

Я подношу тем, чьей природой является сострадание.

19. Вечно Способным Буддам [rtag tu thub dbang mams]¹⁶⁶

Я подношу драгоценные зонты с золотой рукоятью,

Украшив их великолепными узорами, –

Их роскошные формы, радующие глаз, вздымаются ввысь.

20. А также пусть возникнут облака

Собраний других подношений

Под звуки благозвучных мелодий и хоров,

Помогая воспрянуть духом тем, кто живет в страданиях!

21. Пусть ниспадает непрерывным потоком

Дождь драгоценностей и цветов

На все сокровища чистой Дхармы [dam chos],

На ступы и священные образы.

22. Как Манджугхоша и другие [Бодхисаттвы]

Оказывали почести Победителям,

Так же и я выражаю почтение¹⁶⁷

Покровителям – Татхагатам¹⁶⁸ и их Сыновьям.

¹⁶⁵ У Ю. Ж. эта строка переведена как «достойные украсить беспредельное пространство», такой перевод с тибетского также является корректным, ибо тиб. *pat mkha'* имеет значением как «пространство», так и «небо» или «небеса».

¹⁶⁶ Тиб.: *rtag tu thub dbang mams* – «Вечно Способным Владыкам». У Ю. Ж. и Э. Ш.: «Всем великим Мудрецам».

¹⁶⁷ Тиб. *mchod* может быть переведено как 1) «почитать», «выражать почтение»; 2) «делать подношение». Ю. Ж. передает санскритский оригинал в значении «делать подношение», а Э. Ш. – «выражать почтение».

¹⁶⁸ Тиб.: *de bzhin bdag gis de bzhin gshegs mgon po sras dan bcas mams mchod*. Здесь выражается почитание Будды – Так Уходящего (санскр. [*Tathāgata*]), – который суть Покровитель существ, а также и Его Сыновей – Бодхисаттв. Э. Ш. с санскрита переводит почти так же: «Так почитаю я также защитников-Будд вместе с их Сыновьями», если не считать того, что у него речь идет о Буддах, а не о Будде. А у Ю. Ж.: «Так и я подношу дары Татхагатам, Покровителям и их Сыновьям», т. е. здесь речь идет о трех, а не о двух видах объектов подношений.

23. Океаны достойных качеств

Я прославляю океаном гимнов –
Пусть благозвучные хоры хвалебных мелодий
Возносятся к ним отовсюду!

24. Перед всеми Буддами, шествующими в трех временах,
Перед Дхармой и Высшим Собранием
Я совершаю простирания телом, падая ниц столько раз,
Сколько пылинок существует в земле¹⁶⁹.

25. Я совершаю простирания
Перед основами Бодхичитты¹⁷⁰
И перед всеми ступами, перед настоятелями
монастырей [mkhan po],
Мастерами [slob dpon] и высшими обетами [brtul
zhugs mchog]¹⁷¹.

¹⁶⁹ В варианте Ю. Ж. и Э. Ш.: «Сколько атомов существует во всех Будда-полях». Для такого варианта перевода имеются основания также и в тибетском тексте. Ибо в спектре основных значений термина *zhing* имеются значения «поле», «почва», «земля», «пахотная земля»; «сфера» и «тело» в религиозном смысле. А также в буддийском контексте *zhing* может означать «Земля Будды», «Чистая Земля». А поскольку *zhing* иногда является также синонимом для *bdag nyid* (я сам), то возможен в принципе и такой вариант перевода: «Столько раз совершаю простирания, падая ниц, сколько атомов содержится во мне самом» или «...в моем теле».

¹⁷⁰ Тиб.: *byang chub sems kyi gzhi* – «Основы Бодхичитты». *Byang chub snying po* или *byang chub snying po'i gzhi* – «основа Просветления», «сердце Просветления», «основа сердца Просветления. Согласно тибетско-английскому словарю Чандра Даса (CDTED) и Большому тибетско-китайскому толковому словарю (*bod rgya tshig mdzod chen mo*), это эпитет, относящийся к месту, где Будда достиг Просветления, т. е. иное название Бодхгаи. В варианте Э. Ш. данные строки выглядят так: «Все святилища приветствую я, и все места пребывания Бодхисаттвы», где под Бодхисаттвой подразумевается исторический Будда Шакьямуни перед достижением им высшего Просветления.

¹⁷¹ Тиб.: *brtul zhugs* – «обеты, клятва», а также – «упражняться в епитимье», «способ действия». Две последние строки тиб. текста: *mkhan po de bzhin slob dpon dang brtul zhugs mchog la phyag 'tshal lo*. Ю. Ж. делает примечание, что в тибетском варианте перевод таков: «...настоятелей монастырей, учителей и учеников», но, как видим, это не так. Сама она соответствующие

26. До тех пор, пока не пришел я к сути Просветления¹⁷²,
Я принимаю Прибежище в Буддах,
Я принимаю Прибежище в Дхарме,
А также в Собрании Бодхисаттв!
27. Соединив ладони, я обращаюсь с мольбой
К совершенным Буддам
И обладающим великим состраданием
Бодхисаттвам
Всех сторон света:
28. «В безначальной сансарс перерождаясь,
В этой жизни или в других
Я, не ведая, сам творил зло
Или побуждал к тому других.
29. Увидев ныне преступность всего,
Чему я прежде радовался,
Когда под властью заблуждений пребывал
из-за неведения,
Я искренне в грехах¹⁷³ тех раскаиваюсь перед
Покровителями.

строки с санскритского оригинала переводит так: «Настоятелей монастырей и благородных последователей учения», а в варианте Э. Ш. это выглядит так: «Я преклоняюсь перед уважаемыми Учителями и Аскетами». Тибетский текст, думается, более точен в сравнении с приблизительным вариантом Ю. Ж. и более предпочтителен в сравнении с филологически точным, но по смыслу неприемлемым вариантом Э. Ш. – «...аскетами». В аскетизме как таковом буддийские учителя не видят смысла буддийской практики. Под «высшими обетами» имеются в виду, очевидно, бодхисаттвенские и тантрические обеты.

¹⁷² Тиб.: *byang chub snying po* – 1) состояние Будды; 2) место достижения Буддой Шакьямуни высшего Просветления. Здесь имеется в виду первый смысл.

¹⁷³ Слово «грех» здесь используется, разумеется, не в той специфической коннотации, которая восходит к христианству, а в качестве синонима для слов единого смыслового ряда – ошибка, проступок, преступление и т. д.

30. Все те преступления против Трех Драгоценностей¹⁷⁴,
Против отца и матери или духовного учителя и других
персон,
Которые были совершены мною под влиянием *клеш*¹⁷⁵
Телом, речью и умом,
31. Всю массу тех ужасных злодейств,
Кои я совершил, злосчастный преступник и грешник,
Все их признаю и во всех исповедуюсь я
Вам, Идущие Впереди¹⁷⁶, и раскаиваюсь!
32. Но прежде, чем очишусь от зла,
Придется ведь умирать,
Как реально смогу избежать я [дурных последствий]?
Умоляю спасти меня быстрым способом¹⁷⁷!
33. Этот Владыка Смерти [*'chi bdag*], на которого
нельзя положиться,
Не ждет, сделал свои дела ты или не сделал, [и приходит,
как великий удар грома].
Все больные, а также и те, кто не болен, должны внезапно,
Не полагаясь на жизнь, отправляться в путь, все бросив¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Тиб.: *dkon mchog gsum* – «Три Уникальные Драгоценности», или обычно «Три Драгоценности» – это устойчивое буддийское понятие, относящееся к триаде «Будда, Дхарма и Сангха» и к каждому члену триады.

¹⁷⁵ *Nyon mong*s – тиб. эквивалент санскр. понятия *kleśa*, на русский язык обычно переводят словом «омрачение». Но в силу специфического смысла этого важного буддийского понятия мы предпочитаем использовать в русском переводе этот термин без перевода – «клеша».

¹⁷⁶ Тиб.: *'dren pa* – «предводитель», «проводник», обычно применяется как эпитет Сангхи. «Указующий Путь» – в варианте Ю. Ж. У Э. Ш – «*ihr Führer*» (вы, Вожди).

¹⁷⁷ Санскр. оригинал тиб. строк – *ji ltar 'di las nas thar bar myur ba'i tshul gyis bskyab tu gsol* – Ю. Ж. переводит так: «И потому я взываю к вам о защите, да освобожусь я от зла полностью и без промедления». Э. Ш.: «Как избежать этого? Защитите меня быстро!»

¹⁷⁸ Тиб.: *glo bur tshe la yid mi bstan thams cad bor te chas dgos par*. Ю. Ж.: «Неизвестно, сколько продлится твоя быстротечная жизнь», при этом в примеч. 44 приводится буквальный перевод данной строфы санскр. оригинала:

34. Поскольку я не признавал,
Что дело обстоит именно так,
То ради дорогих и близких существ и из-за своих недругов
Творил всевозможные виды зла.
35. Но ведь и враждебные мне существа – преходящи,
И те, кто мне дорог, – преходящи,
И сам я тоже – преходящ,
Точно так же вообще все является преходящим¹⁷⁹.
36. Все вещи, коими мы пользовались и наслаждались,
Превращаются в объекты воспоминаний,

«Смерть не посмотрит, завершил ты дела или нет. Этой предательнице не станет доверять ни больной, ни здоровый, ибо она [приходит] внезапно, как великий удар грома». Э. Ш. дает несколько иной вариант: «Смерть не спрашивает о том, что мы сделали или не сделали, и уничтожает нас через нашу беспечность. Сильные, как и больные, не могут доверять ей, [приходящей] как внезапный удар молнии».

¹⁷⁹ Тиб.: *mi mdza' gnams kyang med 'gyur zhing mdza'a ba gnams kyang med par 'gyur bdag kyang med par 'gyur ba ste de bzhin thams cad med par 'gyur* следует, на наш взгляд, переводить исходя из того, что в этих строках изложена идея преходящности всего обусловленного сущего. Но это махаянское понимание преходящности, неотделимое от концепции отсутствия истинного бытия всех феноменов, т. е. их Пустоты. В этом смысле более точным, по-видимому, был бы вариант: «Но ведь и враждебные мне существа являются несуществующими, и те, кто мне дорог, являются несуществующими, и сам я являюсь не существующим, точно так же вообще все является несуществующим». Только понимание Пустоты, абсолютной природы «я» и феноменов, позволяет устранить привязанность к друзьям и близким, неприязнь к врагам и цепляние за что бы то ни было и преодолеть крайность постоянства, или этернализма. А варианты Ю. Ж.: «Мои враги обратятся в ничто. Мои друзья обратятся в ничто. И я сам обращусь в ничто. Подобно этому все обратится в ничто» и Э. Ш.: «Те, кто нелюб мне, станут более не существующими; те, кто люб мне, станут более не существующими; я сам стану более не существующим; ничто не будет более существовать», хотя в плане языка являются точными, тем не менее представляют собой тривиальную интерпретацию преходящности бытия в материалистическом духе.

Подобно пережитым сновидениям.

Все, что прошло, не дано увидеть вновь¹⁸⁰.

37. Даже пока я жив в этой короткой жизни,
Много ушло и тех, кого я любил, и тех, кого ненавидел,
Но то ужасное зло, что совершено из-за них,
Находится у меня впереди¹⁸¹.

38. Не осознавая, что подобно им,
И я – мимолетный путник,
Из-за неведения, страсти и ненависти
Творил я множество всякого зла.

39. Когда днем и ночью безостановочно
Эта жизнь, которая обустроивается будто навск¹⁸²,
Все сокращается, без восстановления и прибавления,
Почему же такой, как я, был бы бессмертным¹⁸³?

¹⁸⁰ Тиб.: *gmi lam nyams su myong ba bzhin dngos po gang dang gang spyod pa de de dran pa'i yul du 'gyur*. Ю. Ж.: «Словно сновидения, все мои переживания обратятся в воспоминания. Все, что ушло, не вернется снова». Э. Ш.: «Все, что я переживаю, станет воспоминанием; все пройдет, как увиденное во сне, и не встретится снова».

¹⁸¹ Тиб.: *re shig gson tshe 'di nyid la'ang mdza' dang mi mdza' du ma 'das de dag don du byas pa'i sdig mi bzad gang yin mdun na gnas*. Ю. Ж.: «Даже в этой короткой жизни я потерял много друзей и врагов. Но [плоды] злодеяний, что я вершил из-за них, ждут меня впереди». Э. Ш.: «Пока я живу в этом мире, ушли многочисленные друзья и враги, но, однако, грехи, что совершались из-за них, стоят ужасающе передо мной». В данной строфе Шантидева напоминает о том свойстве кармы, что однажды созданная карма не исчезает, и ее последствия ожидают в будущем того, кто ее создал, точнее, тот же поток сознания.

¹⁸² Эта строка, имеющаяся в тиб. тексте (*tshe 'di rtag tu 'god 'gyur zhing*), почему-то отсутствует в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш.

¹⁸³ Тиб.: *nyin mtshen sdod pa yod med par tshe 'di rtag tu 'god 'gyur zhing snon pa gud nas yong med na bdag lta 'chi bar cis mi 'gyur*. Ю. Ж.: «Неустанно, денно и нощно эта жизнь убывает, и ни дня к ней не прибавишь. Так разве под силу мне смерти избежать?» Э. Ш.: «Днем и ночью жизнь непрерывно убывает и никакого прибавления. Почему же подобный мне не должен умереть?»

40. Когда я окажусь на смертном одре,
Даже в окружении всех родных и близких,
Муки расставания с жизнью
Должен пережить я один¹⁸⁴.
41. Когда изнурит меня схватка
С посланцами Владыки Смерти,
Чем мне помогут родственники, чем помогут друзья?
Тогда лишь в заслугах – спасение, но именно в них
я не [видел] опоры.
42. О, Покровители, я, беспечный,
Не распознав такого ужаса,
Ради целей этой преходящей жизни
Сотворил много зла¹⁸⁵.
43. Если даже у человека, которого сегодня
Ведут к месту казни, где ему отсекут части тела,
Сохнет во рту, покрасневшие глаза выдают его страх
и тоску,
И весь он кажется иным по сравнению с тем,
каким был прежде,
44. Тогда что уж говорить о том,
Какие великие ожидаются муки,
Когда ужасающего вида посланцы Владыки Смерти
Схватят меня, скованного великим страхом и болезнью¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Вариант Э. Ш. незначительно расходится с тибетским переводом и с вариантом Ю. Ж.: «Хотя лежу я здесь на кровати, и мои родственники окружают меня, однако все муки, от которых я корчусь внутри, должен я один испытать».

¹⁸⁵ Тиб.: mgon po bag med bdag gis ni 'jigs pa 'di 'dra ma 'tshal nas mi rtag tshe 'di'i ched dag tu sdig pa mang po nye bar bsgrubs. Ю. Ж.: «О, Покровители, Я, беспечный, не знающий страха смерти, совершил великое множество злодеяний из-за привязанности к своей мимолетной жизни». Э. Ш.: «Из увлеченности этой непостоянной жизнью, без того, не признав эту опасность, я в опьянении много грехов накопил, о, Господа!»

¹⁸⁶ Тиб.: gshin rje'i pho nya 'jigs 'jigs lta'i sha tshugs can gyis bzung gyur cing 'jigs chen pad kyis thebs gyur pa rab tu nyams thag smos ci dgos. Ю. Ж.: «Что же станет со [мною], когда свирепые посланцы Ямы схватят [меня], перемазан-

45. «Кто же меня спасет от этого великого страха?»
 Бросая по четырем сторонам
 Испуганный взгляд широко раскрытых глаз,
 Ищу я спасителей.
46. И когда увижу, что в четырех сторонах мне спасения нет,
 То совершенно отчаюсь.
 Если в той ситуации выхода нет,
 Тогда что же мне делать¹⁸⁷?
47. Поэтому с настоящего времени я принимаю Прибежище
 В Победителе, Покровителе существ¹⁸⁸,
 Усердно действующем ради их спасения. –
 Великая сила, что есть у него, рассеет все страхи¹⁸⁹.

ного нечистотами, сраженного болезнью и ужасом?» В варианте Э. Ш. строфы 45–46: «Каково же придется мне, когда схватят меня жуткие слуги Ямы, когда я, связанный ужасом и лихорадкой, буду лежать в своих нечистотах, и когда я стану повсюду искать спасения взглядом, полным страха? Какой благодетель спасет меня от этой великой опасности?» И в немецком варианте, и у Ю. Ж. имеется выражение «перепачканный своими нечистотами», отсутствующее в данной строфе тибетского текста.

¹⁸⁷ Тиб. текст по смыслу близок к варианту Ю. Ж., а немецкий вариант отличается от них: «Когда [окажется, что] я нашел мир, не имеющий спасения, и снова впаду в смятение, что буду делать я тогда в этом месте великого ужаса?»

¹⁸⁸ Тиб.: *rgyal ba 'gto ba'i mgon* – «Победитель, Покровитель существ», допустим и такой вариант: «Победитель, Покровитель Мира», как в переводе Ю. Ж. Это эпитеты Будды. В варианте Э. Ш. эта строка выглядит так: «В могущественных Владыках Мира».

¹⁸⁹ Э. Ш. эту строфу передает так: «Еще сегодня я принимаю Прибежище в могущественных Владыках Мира, которые прилагают силы к спасению мира и защищают от всех страхов, Победители». Думается, такой перевод содержит коннотацию, искажающую буддийский смысл спасения: в буддизме речь идет о спасении не мира, а именно существ, и о спасении не извне, а изнутри. Кроме того, по этой версии перевода получается, что Шантидева говорит, обращаясь к Победителям, что он принимает Прибежище «в могущественных Владыках Мира».

48. В Его Дхарме, проникающей в сердце и рассеивающей
страхи сансары¹⁹⁰,
Я принимаю Прибежище,
И точно так же в Собрании Бодхисаттв
Я принимаю Прибежище!
49. Будучи побежден страхом,
Я вручаю себя Самантабхадре,
А также я сам подношу это тело свое
В дар Манджугхоше.
50. И к Покровителю Авалоките¹⁹¹,
Чье поведение суть подлинное сострадание¹⁹²,
Я взываю о помощи, крича от боли:
«Умоляю, спаси меня, грешного!»
51. Ища защиту, я всем исстрадавшимся сердцем
Исторгаю крик, призывающий в помощь
Святых – Акашагарбху [nam mkha'i snying po],
Кшитигарбху [sa'yi snying po] и всех [других] Покровителей,
Чье сострадание велико.
52. Я принимаю Прибежище в том,
Кто видом своим устрашает
Посланцев Владыки Смерти и других злобных существ
И рассеивает их в четырех сторонах света – в Держателе
Ваджры [rdo rje can]¹⁹³.

¹⁹⁰ Тиб.: de'i thugs su chud pa'i chos можно перевести и так: «В Дхарме, пребывающей в его сердце...» Ю. Ж.: «В ими осуществленной Дхарме». Э. Ш.: «И в Учении, которое они познали...»

¹⁹¹ Тиб.: sruan gas gzigs mgon – «Покровитель Ченрезиг». Ченрезиг – тибетское имя Авалокитешвары, переводится как «Тот, Кто Взирает Сострадательным Оком».

¹⁹² Тиб.: thugs gjes spyod pa ma 'krul ba – букв. «сострадательное поведение, которое является безошибочным». Эти первые две строки в тибетском варианте и в варианте Ю. Ж. совпадают, а вариант Э. Ш. таков: «К Авалоките, Владыке с сострадательной сущностью...»

¹⁹³ Тиб.: rdo rje can или rhyag pa rdo rje, санскр. *Vajrapāṇi* – Бодхисаттва Ваджрапани, персонификация аспекта силы и могущества Будды.

53. Я, прежде не живший по Вашим Заветам¹⁹⁴,
Теперь познал великий ужас,
И, принимая Прибежище в Вас, умоляю
Быстро избавить от страха!
54. В конце концов, если даже в страхе от обычной болезни
Нужно соблюдать предписания врача,
Что ж говорить об опасных недугах, которые постоянно
мучают, –
Страстной привязанности и прочих клешах?
55. Если даже одна из них в состоянии уничтожить всех
Живущих на планете¹⁹⁵ людей,
И когда ни в одной из сторон света
Невозможно найти от них исцеление,
56. То те существа, наделенные разумом,
Кто не действует соответственно Слову Того,
Кто знает лекарство от всех тех болезней и изгоняет все
муки и боль,
Пресбывают униженно в крайнем невежестве¹⁹⁶.
57. Когда на краю даже обычной пропасти
Нужно вести себя осторожно,
Что уж говорить о том, что многократно большая
осмотрительность

¹⁹⁴ Тиб.: *sngon chad khyed kyi bka' las das*. Ю. Ж.: «Прежде я не следовал вашим советам». Э. Ш.: «Через ваши запреты я преступал...»

¹⁹⁵ Тиб.: *'dzam gling* или *'dzam bu gling*, санскр.: *Jambudvīpa* – так в классических текстах называлась Индия, а также это название южного континента нашего мира в соответствии с древнебуддийской космологией. В современном тибетском языке это также название земного шара, Вселенной, мира.

¹⁹⁶ Строфы 54–56 в тибетском тексте и в варианте Ю. Ж. по смыслу совпадают. Вариант Э. Ш. (строфы 55–56–57) незначительно расходится с ними. Э. Ш.: «Даже в страхе перед временным заболеванием люди не нарушают предписаний врача. Но насколько же менее [мы тревожимся], пораженные 404 болезнями. Из них одной достаточно, чтобы погубить всех людей в Джамбудвипе, и от них не найти целебного средства во всех направлениях небес. Кроме того, я преступаю через Слово Всеведущего, устраняющего все боли Целителя. Позор мне в моем ослеплении бездонном!»

Требуется, когда угроза есть надолго упасть в бездну
глубиною в тысячу йоджан¹⁹⁷.

58. Было бы неразумно пребывать в блаженстве, говоря себе:

«Смерть не наступит именно сегодня»,
Нет никакого сомнения – время наступит,
Когда не будет меня¹⁹⁸.

59. Кто дал¹⁹⁹ мне бесстрашие?

Как реально освободиться от этого [ужаса]?
Если этого не дано избежать,
То отчего мой ум пребывает в блаженств²⁰⁰?

60. Что еще у меня остается

Из всего, что изведаль я прежде,
И привязываясь к чему, действовал
Вопреки наставлениям Гуру?

¹⁹⁷ Тиб.: *drag tshad stong* – «тысяча йоджан», т. е. 1000 географических миль, согласно CDTEd, 1 географическая миля это 4000 морских саженей. Пропастью в тысячу йоджан в буддийских текстах называют ад Авичи.

¹⁹⁸ Тиб.: *de ni gdon mi za bar 'gyur*. Эту строку с санскр. Ю. Ж. передает так: «Ибо непременно наступит время, когда я обращусь в ничто». Это не увязывается с буддийским представлением о том, что ни один феномен невозможно полностью уничтожить, превратив его в ничто. «Когда не будет меня», в результате продолжения существования потока сознания появится другая личность, или другое существо, связанное со «мной» цепью перерождений. Э. Ш. данную строфу переводит так: «Сегодня смерть не наступит! Это приятное чувство мне не подходит. С необходимостью приблизится час, когда меня больше не будет».

¹⁹⁹ Тиб. *byin* – форма прош. времени от *sbyin* – «подавать милостыню, давать, дарить». Ю. Ж. передает соответствующий санскр. глагол в форме будущего времени: «Кто мне дарует бесстрашие? Как сумею я освободиться?», тогда как Э. Ш. также с санскрита переводит эти строки так: «Кем дано мне было бесстрашным стать или как я избегну этого?»

²⁰⁰ Тиб.: *ci ltar bdag yid bde bar 'dug* – «на каком основании мой ум пребывает в блаженстве?», Ю. Ж.: «Как могу я пребывать в покое?», Э. Ш.: «С необходимостью буду я более не существующим. Почему остается мой дух спокойным?»

61. Когда я этот мир живущих²⁰¹,
 А также родных и друзей покинув,
 Должен один отправляться куда-то,
 Что проку тогда мне от всех, кто люб мне или не люб?
62. «Из недобродетельных действий возникает страдание,
 Как от этого реально избавиться?» –
 День и ночь постоянно об этом только
 Думать пристало мне.
63. Во всех преступных делах, пагубных по своей природе²⁰²,
 Кои я совершил, слепой от неведения,
 И в тех преступлениях,
 Что были совершены в связи с обетами и правилам²⁰³,
64. В присутствии Покровителей я сознаюсь
 И, исполнившись страха перед страданиями,
 Соединив ладони [в мольбе],
 Снова и снова падаю перед ними ниц²⁰⁴.
65. Я раскаиваюсь во всех злодеяниях!
 О, Предводители, умоляю, узнайте

²⁰¹ Тиб.: gson tshe – букв. «жизнь живых».

²⁰² Тиб.: kha na ma tho ba или kha na ma thon ba – метафизический термин, обозначающий крайнюю степень моральной деградации или тяжелейшие, «непроизносимые» преступления. Среди этих тяжелейших преступлений различают gang bzhin gyi kha na ma tho ba – по природе тяжкие преступления, и bcas pa'i kha na ma tho ba – тяжкие преступления против законности и религии.

²⁰³ Тиб.: bcas pa'i sdig pa или точнее bcas pa'i kha na ma tho ba – тяжкие преступления, связанные с нарушением нравственности, обетов, клятв, законов. Ю. Ж.: «...или нарушенные обеты...» – не полностью охватывает смысл данного термина. Э. Ш.: «...предосудительные в соответствии с правилами» – также не совсем точен, ибо в этом случае не охватываются нравственные нарушения клятв и принятых духовных обетов.

²⁰⁴ Тибетский текст совпадает с вариантом Ю. Ж., а вариант Э. Ш. с ними незначительно расходится: «Все грехи, которые я, слепой глупец, накопил, все, что предосудительно по природе и по правилам, – все это я признаю перед Господами и при этом, сложив ладони, полный страха перед страданием, бросаюсь снова и снова к их стопам».

О моих преступлениях, принесших страдания!
Поскольку это не было благом, впредь я этого не совершу!

Глава третья

ПРИНЯТИЕ ПРОСВЕТЛЕННОГО СОЗНАНИЯ – БОДХИЧИТТЫ (BYANG CHUB SEMS YONGS SU BZUNG BA)²⁰⁵

1. Я весело со-радуюсь добродетели
Всех живых существ,
Что дарует мученикам отдых от страданий дурных уделов,
И [со-радуюсь] пребыванию их в блаженстве²⁰⁶.

²⁰⁵ Тиб. название третьей главы – byang chub sems yongs su bzung ba – допускает варианты перевода: «Полное овладение Бодхичиттой», «Полное признание Бодхичитты», «Полная идентификация Бодхичитты», «Совершенное узнавание Бодхичитты». Санскр. название – *bodhicitta parigraha* – «овладение Бодхичиттой, возвращение Бодхичитты». Ю. Ж. переводит название этой главы как «Зарождение Бодхичитты». Э. Ш. – «Принятие просветленного сознания».

²⁰⁶ Тиб.: sems can kun gyi ngan son gi sdug bsngal ngal gso'i dge ba dang sdug bsngal can dag bder gnas la dga' bas rjes su yi rang ngo. Ю. Ж.: «Великую радость я нахожу в добродетели, облегчающей страдания существ низших миров и наделяющей счастьем страждущих». Э. Ш.: «Я с радостью нахожу удовольствие от добродетели, которая совершается всеми существами и через которую приходят к концу страдания дурной участи. Да смогут все же страдальцы счастливыми стать!» Наш вариант ближе к немецкому варианту, чем к тексту Ю. Ж. Здесь речь идет именно о сорадовании добродетели всех живых существ, а не о радости от собственной добродетели, облегчающей страдания существ низших миров. Подтверждением служит то, что в тибетском тексте использовано выражение rjes su yi rang ngo – «радуюсь вслед...», которое и выражает понятие сорадования. Далее в этой строфе говорится о добродетели всех живых существ, что их освобождает от страданий дурных уделов, а не об освобождении от страданий только существ низших миров. Шантидева, как мы понимаем это место, говорит о том, что благодаря добродетели все живые существа имеют передышку от мучений в дурных уделах, т. е. иногда перерождаются в высших мирах, и благодаря своей же добродетели, они иногда пребывают в блаженстве. Было бы нелогично, если бы Шантидева писал в этом месте о той радости, которую он находит в добродетели трудиться ради устранения страданий других существ и ради наделения их счастьем, ибо в данной главе еще предстоит объяснить весь процесс порождения подобного умонастроения.

2. Я со-радуюсь той накопленной [ими] добродетели,
 Что превратится в причину
 Просветления;
 Я сорадуюсь полному освобождению
 [nges par thar pa]²⁰⁷
 воплощенных существ
 От страданий сансары²⁰⁸!
- 3–4. Я сорадуюсь высшему Просветлению²⁰⁹ Спасителей²¹⁰ –
 [Будд],
 А также духовным качествам иерархии Сынов

²⁰⁷ Тиб.: thar ba, санскр.: *mokṣa*, а также *nirvāṇa* – состояние Освобождения; свобода от страданий сансарического бытия, достигаемая благодаря устранению клеш, препятствующих Освобождению, т. е. ментальных препятствий разновидности *pyong sgrib*. Этот тип нирваны является целью хинаянских практиков. Высшая нирвана – это состояние Будды, достижимое на пути Махаяны.

²⁰⁸ Тиб.: 'khor ba, санскр.: *samsāra* – термин, выражающий понятие о безначальном циклическом бытии живых существ, пребывающих под властью клеш, и природой этого типа бытия является страдание. В тибетоязычной литературе синонимом для 'khor ba служит термин *mya ngan* – букв. «Печаль», «Скорбь», «Горе». Мы в дальнейшем будем в качестве синонима «сансары» использовать термин «Печаль».

²⁰⁹ Тиб.: *byang chub* – «совершенно очищенный», термин, передающий понятие «высшее Просветление», или «Пробуждение», характеризующее состояние Будды.

²¹⁰ Тиб.: *skyob pa tams* – «защитники, спасители». Тибетский термин *skyob*, выражающий буддийское понятие «спасение», имеет коннотацию, принципиально отличающую это понятие от христианской идеи спасения. Буддийская идея спасения связана с пониманием Будды как Всемирного Учителя и Высшего Целителя, указующего Путь и дающего противоядия от хронической болезни клеш, а собственно спасение, точнее, освобождение, – это результат собственной практики Дхармы (тиб.: *pyams len*) и ее реализации в потоке собственного сознания. «Спасение» в буддизме может иметь и более узкое значение, например, когда речь идет о спасении от дурной участи перерождения в низших мирах.

Победителя^{211, 212},

Океану добродетели от порождения ума, создающего
счастье всех живущих,

И тем, кто действует на благо живых существ²¹³.

5. К Буддам всех сторон света,

Соединив ладони, я обращаюсь с мольбой:

«Прошу Вас, зажгите светильник Дхармы

Для страдальцев – живых существ, идущих вслепую
во тьме!»²¹⁴

²¹¹ Тиб.: *rgyal sras sa* – «земли Сынов Победителя», или «уровни Бодхисаттв», санскр.: *daśa bhūmayāḥ* – «десять бхуми», десять духовных уровней Бодхисаттв.

²¹² Данные строки в тиб. тексте – *skyob pa mams kyi byang chub dang rgyal sras sa la'ang yi rang ngo*, в варианте Ю. Ж.: «Я сорадуюсь Пробуждению Покровителей и духовным уровням Сыновей Будд», у Э. Ш.: «Я нахожу радость в природе Бодхисаттв и в Будда-природе Спасителей».

²¹³ Эта строфа выражает сорадование за Будд, Бодхисаттв и за тех, кто занимается практикой двух видов Бодхичитты – Бодхичитты Устремления и Бодхичитты Действия. Перевод Ю. Ж. последних двух строк: «В Бодхичитте в этой благодати, безбрежной, как океан, приносящей блаженство и пользу всему живому, я нахожу великое счастье и радость» затушевывает указанный смысл сорадования за практиков двух видов Бодхичитты. Перевод Э. Ш.: «Я радуюсь тому, что Мастера Учения, подобно океану, [глубокому и вечному], порождают помыслы [Просветления] и тем самым приводят к счастью всех существ и всем существам даруют благо». Оба варианта не совпадают по смыслу с тибетским текстом: *sems can thams cad bde mdzad pa'i thugs bskyed dge ba rgya mtsho dang sems can phan par mdzad pa la dga' bas rjes su yi rang ngo*. Тибетский вариант соответствует логике сорадования – как она излагается в классических текстах и устной традиции. Она предполагает последовательную практику сорадования, начиная с сорадования качествам Будды (в медитации тождественного собственному коренному Гуру), затем сорадование происходит качествам Бодхисаттв, породивших два вида Бодхичитты и занимающихся практикой парамит, т. е. за все уровни достижений махаянских практиков.

²¹⁴ Тиб.: *phyogs mams kun gyi sangs rgyas la thal mo sbyar te gsol ba ni sems can sdug bsngal mun 'thoms la chos kyi sgron me sbar du gsol*. Ю. Ж.: «Сложив ладони у сердца, я молю совершенных Будд всех сторон света: «Зажгите Светоч Дхармы для всех страдающих из-за омраченности». Э. Ш.: «Со сло-

6. К Победителям, пожелавшим уйти-за-пределы-Печали²¹⁵,
Соединив ладони, я обращаюсь с мольбой:
«Не оставляйте мир в слепоте,
Умоляю, пребывайте здесь бессчетно много калып!»
7. Пусть силою добродетели,
Что я накопил совершением всего этого²¹⁶,
Да смогу я полностью устранить страдания
Всех живых существ²¹⁷!
8. До тех пор, пока продолжают существовать
Больные существа,
Да стану я для них целителем,
Лекарствами и сиделкой при них²¹⁸!
9. Да смогу устранить я муки голодных и жаждущих,
Ниспосылая дождь еды и питья,

женными руками я умоляю совершенных Будд во всех местах мира: Да смогут они для тех, кто из слепления ввергнут в страдание, воспламенить светильник Учения!»

²¹⁵ Тиб.: *mya ngan 'das* или *myang 'das* – букв. «преодолеть печаль, горе», «уйти-за-пределы-Печали» – синоним понятия «уйти в нирвану». *Mya ngan* – «Печаль», синоним сансары.

²¹⁶ Речь идет о Семичленной Молитве, которой предваряется любая буддийская практика.

²¹⁷ Тиб.: *de ltar 'di dag kun byas te dge ba bdag gis bsags pa gang des ni sems can thams cad kyi sdug bsngal thams cad bsal bar shog*, Ю. Ж.: «Так пусть же силой заслуги, которую я накопил, вознося эту молитву, все живущие полностью избавятся от всяких страданий». Э. Ш.: «Посредством добродетели, что я достиг такими действиями, да смогу я способным стать к тому, чтобы все страдания всех существ успокаивать». Немецкий вариант, в отличие от перевода Ю. Ж., передает более адекватно смысл, заложенный в этом четверостишии: это посвящение заслуг, предназначенное для создания причин превращения обычного существа в Способное Существо. Перевод Ю. Ж. можно понять так, что заслуги, созданные в результате данной молитвы, сами по себе способны устранять все страдания всех существ, что, конечно, не так.

²¹⁸ Э. Ш.: «Да смогу я быть целебной травой для больных, и да буду я врачом и сиделкой для них, пока не пройдет болезнь».

А в переходное время голодных эпох
Да смогу я сам стать едой и напитками²¹⁹!

10. Да превращусь я для бедных и нищих в неиссякаемую
кладовую

И буду служить им, став всем, что им нужно, –
Имуществом, утварью, предметами обихода
И прочими разнообразными предметами.

11. Тело и все, что имею,

Даже все добродетели в трех временах,
Я отдам без сожалений
Ради осуществления блага всех живущих.

12. Поскольку отречением от всего достигается уход из сансары
[mya ngan 'da'],

Мой ум обретет нирвану²²⁰,

Одновременно с отказом от всего

Все отдать живым существам – это высшее [отречение]²²¹.

²¹⁹ Эта строфа в тиб. варианте содержит выражение *mu ge'i bskal pa bar ma'i tshe* – «промежуточный период голода». Очевидно, это не то же самое, что *snyig dus* – «время упадка». В варианте Ю. Ж.: «А в голодные калпы». Она делает примечание, что в санскритском оригинале речь идет об *antara-kalpa* – периоде упадка, когда срок человеческой жизни сокращается до 10 лет (Ю. Ж., примеч. 40, с. 209). В переводе Э. Ш. две последние строки выглядят так: «Да смогу я во время голодных периодов малых эпох стать питьем и едой».

²²⁰ В тибетском тексте стоит *mya ngan 'das* – «Уход-из-Печали», синоним нирваны. Используемый здесь Э. Ш. немецкий термин «*das Erlöschen*» (угасать, тухнуть, становиться недействительным, терять силу) не является адекватным для понятия «нирвана», так как выражает несвойственное Махаяне представление о том, что нирвана – суть уничтожение бытия.

²²¹ Тиб.: *thams cad btang bas mya ngan 'da' bdag blo mya ngan 'das pa bsgrub thams cad gtong bar chabs gcig la sems can gnams la btang ba mchog*. Ю. Ж.: «Нирвана есть отречение от всего, нирвана – цель моих исканий. И если должно все отринуть, лучше это раздать всем существам». Это не совсем точная передача мысли, заложенной Шантидевой в соответствующих строках санскритского текста: нирвану обрящет отринувший все, но высшей, т. е. махаянской, формой отречения является даяние всего, чем я владею, живым

13. Я отдал в дар навсегда всем существам, наделенным телом.
 Это тело свое для использования по их усмотрению.
 Пусть делают все, что их порадует:
 Если им нравится – пусть бьют, толкают, бранят или убивают.
14. Служит тело мое им забавой,
 Или служит причиной даже поношения, шутки,
 Я ведь отдал уже это тело свое –
 Что мне до него²²²?
15. Побуждайте также меня выполнять
 Те действия, что не причинят им вреда.
 И пусть даже всякий раз, когда они меня видят,
 Не будет бессмысленным это для них.
16. А если в ком-то при виде меня
 Возникнет гнев или доверие,
 Пусть это будет всегда служить
 Причиной осуществления всякого их блага²²³.
17. Пусть те, кто насмешничает надо мной,
 Или причиняет мне вред,
 А также и те, кто злобно меня поносит,

существам. Э. Ш. предлагает перевод, близкий по смыслу варианту Ю. Ж. и содержащий скорее хинаянскую, чем махаянскую интерпретацию нирваны: «Угасание [*nirvāṇa*] – это отказ от всего: и мой ум стремится к угасанию. Если я должен от всего отказаться, будет лучше, если я уступлю это существам». И так же, как вариант Ю. Ж., содержащаяся здесь интерпретация отречения – скорее хинаянская, нежели махаянская.

²²² В последней строке тибетского текста стоит *kha tas ci zhiḡ bya* – «что мне делать с [добрыми] советами».

²²³ Тиб.: *bdag la dmigs nas gang dag gi khro'am dad pa'i sems byung na de nyid rtag tu de dag gi don kun 'grub pa'i rgyur cig*. Ю. Ж.: «Если в тех, кто столкнется со мной, родится недобрый или гневный помысел, пусть даже это станет вечным источником исполнения всех их желаний». Тиб. *don kun* может означать как «все цели», так и «все благо», «всякое благо». В данном контексте более логичным является значение «все благо». Э. Ш.: «Да смогут те, кто гневаются на меня или мной недовольны, все время как раз благодаря этому обретать достижение всех целей».

Пусть все они обретут счастливую судьбу стать
Просветленными!

18. Да стану я Покровителем тех, у кого нет защиты,
Кормчим для тех, кто отправился в путь,
Лодкой, кораблем и мостом для тех,
Кто желает пересправиться;
19. Островом для тех, кто ищет в океане землю,
Светильником для тех, кто жаждет света,
Жилищем и ложем для тех, кто ищет пристанища,
Слугой всех существ, кто нуждается в помощи;
20. Драгоценностью, исполняющей желания [yid bzhin nor bu],
и превосходным Сосудом Сокровищ [bum pa bzang],
Словами Силы²²⁴ и великим лекарством,
Деревьями, исполняющими все желания [dpag bsam gyi shing],
Да стану орудием исполнения желаний существ, у которых
есть тела [lus can]²²⁵.
21. Да будут земля и другие великие элементы ['byung ba],
Подобно пространству,
Вечно служить поддержанию жизни живых существ,
Коих безмерно много.
22. Подобно им и я стану до тех пор,
Пока во всех видах миров, заполняющих бесконечное
пространство,
Все живые существа не уйдут за пределы Печали,
Также служить им основой для выживания²²⁶.

²²⁴ Тиб.: rig sngags grub – «правильная реализация слов силы», или «действительная мантра», «действительная защита ума». Тиб. sngags, санскр. *mantra* имеет значения: «мантра», «заклинание», «слова силы», «защита ума», «речитативная формула», «тантра».

²²⁵ Последняя строка тиб. текста – lus can mams kyi 'dod 'jor gyur. В варианте Ю. Ж.: «...и коровой изобилия для всех живущих», в варианте Э. Ш.: «Коровой, исполняющей желания».

²²⁶ Тиб.: de bzhin nam mkha'i mthas gtugs pa'i sems can kham la mam kun tu thams cad mya ngan 'das par du bdag ni nyer 'tsho'i rgyur yang shog. Ю. Ж.:

23. Подобно тому как Сугаты прошлого
 Порождали просветленный ум, [Бодхичитту],
 И так же, как они пребывали
 В постепенном [rim bzhin] обучении [bslab pa] практике
 Бодхисаттв²²⁷,
24. Так и я, ради пользы существ,
 Вращу Бодхичитту,
 И, подобно им, упражняться я стану,
 Последовательно осваивая практику Бодхисаттв.
25. Таким образом, тот, кто имеет разум,
 Очень искренне приняв Бодхичитту, даже завершил
 се порождение,
 Ради того, чтобы развивать этот ум,
 Должен его поощрять следующим образом²²⁸:
26. В настоящее время моя жизнь имеет плоды:
 Я обрел в колесе бытия благое рождение человеческое,

«Да буду и я источником жизни для живых существ во всех направлениях пространства, покуда все они не достигнут нирваны». Э. Ш.: «Да смогу и я также многообразными способами помогать всем существам, что таятся в пространстве до тех пор пока все они не станут свободными».

²²⁷ Тиб.: ji ltar sngon gyi bde gshegs kyis byang chub thugs ni bskyed pa dang byang chub sems dpa'i bslab pa la de dag rim bzhin gnas pa ltar. Ю. Ж.: «Подобно тому как Сугаты прошлого зарождали Бодхичитту в своих сердцах и шаг за шагом исполняли практики Бодхисаттв...» Э. Ш.: «Как Будды прошлого постигали просветленное сознание [*bodhicitta*], и как они шаг за шагом оставались прочно в практике Бодхисаттв, так и я буду для блага мира порождать просветленное сознание, и именно так я буду упражняться последовательно в этих практиках».

²²⁸ Тиб.: de ltar blo dang ldan pa yis rab dang byang chub sems bzung nas mjug kyang rgyas par bya ba'i phyir sems ni 'di ltar gzengs bstod do. Ю. Ж.: «Те разумные, кто, достигнув ясности, породил Бодхичитту, должны так восхвалять ее, дабы впредь она продолжала расти». Э. Ш.: «Когда так мудрец с радостью принял просветленный ум, да сумеет он теперь следующим образом это мышление вдохновить, чтобы на будущее его подпитать».

Сегодня я родился в роду просветленных существ²²⁹
И теперь стал Сыном Будды [sangs rgyas sras].

27. Отныне и всегда, берясь за дела,
Что соответствуют обычаям просветленных существ,
Я должен поступать именно так,
Чтобы этот безупречно благородный род оставался спокоен.
28. Как слепой в скоплении мусора
Нашел бы чудесным образом драгоценность,
Так и во мне каким-то чудом
Эта Бодхичитта зародилась.
29. Наилучший нектар бессмертия, что побеждает Владыку
Смерти,
Из-за которого существа умирают, это также – Бодхичитта.
Неистощимая сокровищница, устраняющая бедность
и нужду существ,
Это также – Бодхичитта.
30. Самая лучшее лекарство, панацея,
Что излечивает полностью существ от болезней, это –
Бодхичитта.
Райское дерево [ljon shing], под сенью которого отдыхают
существа,
Что устали странствовать на путях бытия-в-сансарс²³⁰,
это – Бодхичитта.

²²⁹ Тиб.: sangs rgyas rigs – «род Будды», но иногда переводят так же как «благородное семейство», «семейство Будды». Возможно, более адекватным было бы «род просветленных существ», или «Род Просветленных». В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. – «семейство Будды».

²³⁰ В тибетском тексте стоит sgid pa – «колесо бытия» или «бытие-в-сансарс». Здесь имеется в виду не бытие вообще, а именно циклическое бытие, сансара. В варианте Ю. Ж. говорится: «Уставшие блуждать по дорогам бытия» – красиво, но не точно. В варианте Э. Ш.: «Блуждающие по путям Здесь-Бытия». Э. Ш. заимствует термин немецкой философии «Dasein», переводимый на русский язык как «Здесь-Бытие», им обозначается бытие в смысле наличной действительности.

31. [Бодхичитта] – это универсальная опора,
 Что в состоянии спасти всех существ от пропасти дурных
 уделов [ngan 'gro]²³¹,
 Это луна, восходящая в разуме для того,
 Чтобы успокоить муки существ, пораженных клешами²³².
32. Бодхичитта – это великое солнце, что очищает
 искаженное восприятие существ
 И радикально устраняет их неведение²³³.
 Это – сливки,
 Что возникают от пахтания молока чистой Дхармы.
33. Бодхичитта – это высшее блаженство,
 Что радует, как дорогих гостей на великом пиру,
 Живых существ, странствующих по дорогам сансары,
 И желающих насладиться вкушением счастья²³⁴.

²³¹ Тиб.: ngan 'gro – «дурной удел», «дурное рождение», «перерождение в низших мирах». Противоположность этому – bde 'gro – «счастливый удел», «благое перерождение», «рождение в высших мирах».

²³² Тиб.: 'gro ba thams cad ngan 'gro las sgröl bar byed pa'i spyi stegs yin 'gro ba'i nyon mongs gdung sel ba'i sems kyi zla ba shar ba yin. Ю. Ж.: «Это – мост для всех существ, ведущий к освобождению от дурных уделов; Это – восходящая луна ума, [ее лучи] успокаивают мучения, порождаемые клешами». Э. Ш.: «Мост, открытый для всех странствующих, чтобы они перешагивали через дурные существования, луна разума, восходящая, чтобы успокаивать страдания существ».

²³³ Первые две строки в тиб. тексте – 'gro ba'i mi shes rab riḅ dag dpyis 'byin puḅ ma chen po yin – в варианте Ю. Ж.: «Это – великое светило, [его свет] навеки рассеивает мрак вселенского неведения». Э. Ш.: «Великое солнце, устраняющее мрак неведения в мире».

²³⁴ Тиб.: 'gro ba'i mgron po srid pa'i lam rgyu zhing bde ba'i longs spyod spyad par 'dod pa la 'di ni bde ba'i mchog tu nyer gnas te sems can mgron chen tshim par byed pa yin. Ю. Ж.: «Для каравана существ, блуждающих по дорогам бытия, и жаждущих изведать счастья, это праздник, дарующий безмерную радость всем пришедшим гостям». Э. Ш.: «Эта пища счастья, что приносит удовлетворение всем прибывшим сюда существам, теперь приготовлена для караванов существ, бредущих по дорогам бытия в этом мире и изголодавшихся по вкусу счастья».

34. Сегодня в присутствии всех Защитников
Я пригласил существ быть гостями на [празднике] счастья,
Вплоть до достижения ими состояния Сугат.
Да возрадуются боги, асуры и другие существа²³⁵!

Глава четвертая

УЧЕНИЕ О ВНИМАТЕЛЬНОСТИ²³⁶ (BAG YOD BSTAN PA)²³⁷

1. Итак, Сыну Победителя, очень крепко держась Бодхичитты,
Следует прилагать усилия также к тому,
Чтобы все время, не впадая в леность,
Неотступно упражняться [в практике Бодхисаттв].
2. Если что-то начато поспешно
Или без того, чтобы хорошо продумать,
То, даже если дано обещание,
Будет разумно проверить – действовать или нет.
3. Но то, что поняли силой великой мудрости
Будды и их Сыновья,
И то, что также я сам осознал в меру своего понимания,
Зачем же откладывать²³⁸?

²³⁵ Тиб.: bdag gis de ring skyob pa thams cad kyi spyen sngar 'gro ba bde gshegs nyid dang ni bar du bde la mgron du bos zin gyis lha dang lha min la sogs dga' bar gyis. Ю. Ж.: «Сегодня перед всеми Покровителями я призываю весь мир познать земную радость и состояние Сугат. Да возрадуются боги, асуры и все существа!» В данном контексте, думается, использование при переводе слова «мир» является не совсем адекватным смыслу контекста, в тиб. варианте речь идет именно о существах – 'gro ba. Кроме того, интерпретация данной строфы как призыв «к познанию земной радости» также, на наш взгляд, является неадекватной.

²³⁶ Это не общее учение о внимательности, а инструкции о развитии особой внимательности в контексте практики Бодхисаттв.

²³⁷ Санскр. название четвертой главы – *bodhicitta-apramâda* – «Отсутствие небрежности, невнимательности». Тиб. название bag yod bstan pa. В варианте Ю. Ж. – «Самоконтроль», в варианте Э. Ш. – «Бдительная забота о просветленном сознании».

²³⁸ Тиб.: sangs rgyas mams dang de yi sras shes rab chen pos gang brtags pa de la bshol du ci zhig yod. Вариант Э. Ш. совпадает по смыслу с тибетским

4. В том случае, если, дав обещание,
Я не выполняю его посредством деяний,
То, поскольку я обманул тем самым всех живых существ,
На что же похожей окажется участь моя?
5. Когда, говорят, что даже тот человек,
Что решил пожертвовать обычную, пустячную вещь
И не совершает даяния,
Переродится именно голодным духом,
6. То, если я, от всего сердца пригласив всех существ,
[Как] гостей, к высшему блаженству, затем обману их,
То разве возможно тогда для меня
Обретение высших уделов²³⁹?
7. Механизм кармы²⁴⁰ тех людей, что достигли
освобождения [thar bar mdzad pa],
Хотя и предали они Бодхичитту,
Не поддастся постижению мыслью,
Только Всеведущий Будда знает это²⁴¹.

текстом: «Но то, что было Буддами и их Сыновьями проверено великой мудростью, а также мной самим в меру моих способностей, почему я буду откладывать это?» У Ю. Ж. эта строфа дана так: «Но как можно усомниться в том, что было с великой мудростью продумано Буддами и их Сыновьями и мною самим в меру моих способностей?» Из сопоставления трех вариантов следует, что тибетский текст адекватен санскритскому оригиналу, как его передает Э. Ш., и речь в нем идет именно о том, что не нужно откладывать практику деяний Бодхисаттвы после того, как убедились в преимуществах Бодхичитты.

²³⁹ Тиб. текст по смыслу близок к варианту Ю. Ж., тогда как перевод Э. Ш. несколько отличается от них: «Что за многократно худшая участь достанется, пожалуй, мне, если я от всего сердца громко провозгласил высшее счастье, а потом обманул бы весь мир?»

²⁴⁰ Тиб.: las tshul – способ, метод, образ действия или кармический способ, механизм кармы. Соответствующее санскр. выражение у Ю. Ж.: «суть деяний», у Э. Ш.: «путь деяний».

²⁴¹ Тиб.: mi gang byang chub sems btang yang de dag thar bar mdzad pa ni las tshul bsam gyis mi khyab ste thams cad mkhyen pa kho na mkhyen. Ю. Ж.: «Только Всеведущий знает суть непостижимых деяний тех, кто оставляет

8. Отказ от Бодхичитты –
 Это тяжелейшее из падений Бодхисаттвы,
 Если случится такое, то это – зло
 [С точки зрения] цели всех живых существ²⁴².
9. А если кто-то другой даже на одно мгновение
 Станет чинить препятствие деяниям²⁴³ Бодхисаттвы,
 То в силу того, что это суть зло с точки зрения блага
 живых существ,
 Он обречет себя на дурную участь, которой нет конца.
10. Если тот, кто разрушает счастье даже одного
 единственного живого существа,
 Приходит к вырождению и упадку, что тогда говорить о том,
 Кто уничтожает счастье воплощенных существ [lus can],
 Что заполняют беспредельное пространство²⁴⁴?
11. Таким образом, если те, кто обрел Бодхичитты силу,
 [Противодействует ей] силой падений,
 То на самом деле они призывают сансару

Бодхичитту и все же достигает Освобождения». Э. Ш.: «Только Всеведущий знает тот непостижимый путь деяний, который освобождает людей, даже если они отказались от просветленного сознания».

²⁴² Последние две строки в тибетском тексте – 'di ltar de ni byung gyur na sems can kun gyi don la dman. В варианте Ю. Ж.: «Ибо, если когда-либо это случится, благоденствие всех существ будет под угрозой». Э. Ш.: «... ибо когда он отказывается, он разрушает благо всех существ».

²⁴³ Тиб.: bsod pams bar chad gegs byed pa – «чинить препятствия заслугам», т. е. речь о препятствиях, чинимых Бодхисаттве в его накоплении заслуг.

²⁴⁴ Тиб.: sems can gcig gi bde ba yang bshig na bdag nyid nyams 'gyur na? pam mkha' ma lus mtha klas pa'i lus can bde bshig smos ci dgos. Ю. Ж.: «И если, причинив горе одному-единственному существу, я нанесу себе непоправимый ущерб, что же говорить обо всех существах, число которых неизмеримо, как пространство» не совсем точно формулирует смысл данной строфы. Вариант Э. Ш. более точен и близок к тибетскому варианту: «Тогда, когда тот, кто вредит благу одного-единственного существа, идет к гибели, каково же, [когда речь идет о благе] существ, обитающих во всем бесконечном пространстве?»

И надолго откладывают обретение земли [sa]
Бодхисаттв²⁴⁵.

12. Поэтому уважая свои обеты,
Я буду осуществлять провозглашенное в них;
Если отныне усердно не стану действовать,
То стану я шествующим из низшего [мира] в мир низший²⁴⁶.
13. Хотя ради помощи всем живым существам
Бесчисленные Будды приходили и уже ушли,
Я в силу своих злодеяний
Не стал объектом их целительной практики²⁴⁷.
14. Если продолжу я действовать так, как прежде,
То снова и снова в дурных уделах
Буду испытывать боль, муки неволи,
Всевозможные пытки – расчленение тела, уколы и прочее.
15. Когда так редко случается, чтобы Татхагата явил приход,
Возникла вера, обретено человеческое тело,

²⁴⁵ Тиб.: de ltar ltung ba stobs ldan dang byang chub sema stob ldan pa dag 'khor bar nges kyis 'dren byed na sa thob pa la yung ring thogs. Ю. Ж.: «Те же, кто возвращает в себе Бодхичитту, а затем разрушает ее своими пороками, продолжают вращаться в колесе бытия и долго не могут достичь уровней Бодхисаттвы». Э. Ш.: «И так [Бодхисаттва], побуждаемый в круговерти бытия то силой Прегрешений, то силой просветленного сознания, отсрочивает свое прибытие на земли Бодхисаттв».

²⁴⁶ Тиб.: 'og nas 'og tu 'gro bar 'gyug. Варианты Ю. Ж.: «Я стану падать все ниже и ниже»; Э. Ш.: «Стану я падать все глубже и глубже» – не совсем адекватно передают смысл слов Шантидевы. Ибо у него речь идет, как мы можем судить по текстам *Ламрима* и устным комментариям современных мастеров Дхармы, о том, что тот, кто попадает в низшие миры, остается там безмерно долго, идя из одного дурного перерождения в другое.

²⁴⁷ Последние строки в тиб. тексте – bdag ni rang gi nyes pas de'i gso ba'i spyod yul ma gyug. По сравнению с вариантом Ю. Ж.: «Но из-за моих изъянов я не познал их милости» вариант Э. Ш.: «Через мою собственную вину их целительное искусство не было на меня направлено» – ближе к тибетской версии.

И имелись условия для привыкания к добродетели²⁴⁸,
Мною ныне столь редкие факторы обретены²⁴⁹.

16. Дни, подобные этому, когда я здоров
И имею пищу и прочее, – это также ненадолго;
Жизнь – это обманчивый миг,
Тело подобно вещи, взятой в долг на мгновение²⁵⁰.
17. Из-за такого своего поведения
Я не обрету вновь тело человека,
А если не дано мне быть человеком,
То [удел мой] – одно только зло и – никаких добродетелей.
18. Если я не творю добро даже в то время,
Когда имею счастливый шанс практиковать добродетель,
Что мне останется делать тогда,
Когда, попав в дурные уделы, от всех страданий я слеп
и безумен²⁵¹?

²⁴⁸ Тиб.: dge goms rung ba – «возможность привыкать к добродетели», Ю. Ж.: «И способность совершать благое...», Э. Ш.: «Способность снова и снова делать добро».

²⁴⁹ Тиб. nam zhig thob par 'gyur можно перевести и как «однажды обретшим являюсь», и как «когда я стану обретшим?» Ю. Ж. соответствующие санскр. строки переводит так: «Когда [снова] я сумею обрести все это?», Э. Ш.: «Когда я достигну [потом снова]...?»

²⁵⁰ Тиб.: ned med nyi ma 'di lta bu zas bcas 'tsho ba med kyang ni tshe ni skad cig bslu ba ste lus ni thang cig brnyan po bzhin. Ю. Ж.: «Сегодня я сыт и здоров, и ум мой ясен, как солнце. Но жизнь обманчива и коротка, а это тело, как вещь, одолженная лишь на мгновение». Это довольно значительно отличается от тибетского текста, особенно в двух первых строфах, в то время как вариант Э. Ш.: «Здоровье и день с достаточным пропитанием и без мучений, мгновение жизни, они трагичны, тело сравнимо с взятой в займы вещью» по смыслу ближе к тибетскому тексту.

²⁵¹ Тиб.: gang tshe dge spyad skal ldan yang dge ba bdag gis ma byas na ngan song sdug bsngal kun rmongs pa de tshe bdag gis ci byar yod. Ю. Ж.: «И если сегодня мне выпало счастье вершить добро, и все же пагубны мои деяния, тогда что же сумею я сделать, омраченный страданием неблагих уделов?» Э. Ш.: «Когда я не делаю добродетелей в то время, когда я способен к этому, как буду действовать я потом, когда буду расстроен из-за страданий в дурных существованиях?»

19. А когда, не создав никакой добродетели,
Только зло умножал бы я там,
Пусть пройдет даже много миллионов калып, –
Мне не придется услышать даже слова «благое рождение».
20. Именно по этой причине Победоносный²⁵² [Будда] сказал,
Что человеческое рождение обрести крайне трудно,
Так же, как [слепой] черепахе просунуть шею
В отверстие ярма, носимого по великому океану.
21. Когда тот, кто творил зло даже одно мгновение,
В течение *кальпы* пробудет в аду Авичи [mnar med]²⁵³
Стоит ли говорить о том, что накапливавший зло
в безначальной сансаре,
Конечно, не пойдет в благие уделы²⁵⁴.
22. Но простым переживанием тех [адских мук]
Не прийти к совершенному освобождению,
Ибо тот, кто проходит через эти страдания,
Порождает в изобилии новое зло²⁵⁵.

²⁵² Тиб.: bcom ldan – «Победоносный», эпитет Будды. Соответствующий санскр. эпитет – *Bhagavan* – Ю. Ж. передает словом «Блаженный», а Э. Ш. как «Возвышенный». Часто на русский язык *Bhagavan* переводится так же, как «Благословенный».

²⁵³ Тиб.: mnar med, санскр. *Avīci* – «Ад Бесперывных Мучений», куда попадают те, кто совершил преступления, относящиеся к пяти тяжелейшим (тиб.: mtshams med lnga). В отличие от других разновидностей ада, здесь не бывает перерывов от мучительных страданий.

²⁵⁴ В тиб. тексте – skad cig gcig byas sdig pas kyang bskal par mnar med gnas 'gyur na thogs med 'khor bar bsags sdig gis bde 'gror mi 'gro smos ci dgos. Речь идет о третьих лицах, а не ведется от первого лица, тогда как у Ю. Ж.: «И если за мгновение зла можно провести целую калыпу в аду Авичи, то мне и помыслить нельзя о благом уделе, ибо мои злодеяния копились с безначальных времен». Вариант Э. Ш.: «Через грехи, совершенные в течение одного единственного мига, пребывают в течение мировой эпохи в низшем из адов; какая еще может быть речь о благой участи, когда грехи копились с безначальных времен?» совпадает по смыслу с тибетским текстом.

²⁵⁵ В тиб. тексте – de tsam kho na myong gyur nas de ni nam thar mi gyur te 'di ltar de ni myong bzhin du sdig pa gzhan dag rab tu skye. Речь идет о третьем

23. Если получив сию жизнь человеческую
С такими свободами [dal ba],
Я не сделался привычным к добродетели,
То в сравнении с этим нет большего обмана и нет глупости
хуже, чем эта²⁵⁶.
24. В том случае, если я, сознавая это,
По глупости стану лениться,
То в тот момент, когда окажусь на смертном одре,
Поднимется горе великое²⁵⁷.
25. Когда нестерпимый адский огонь
В течение долгого времени станет жечь мое тело,
Нет сомнения – ум мой охватит
Нестерпимый огонь раскаяния²⁵⁸.

лице, Ю. Ж. в своем варианте перевода ведет речь от первого лица: «Но пройдя [через муки ада], я все же не достигну освобождения, ибо, претерпевая их, буду я порождать в изобилии новое зло». Э. Ш.: «И он не будет также свободным, если просто эти [грехи] искупил, ибо, пока он их искупает, возникают новые грехи». Здесь заметим, что термины «грех» и «искупление», характерные для христианского менталитета, не совсем уместны, ибо, с буддийской точки зрения, всякий субъект, творящий зло или совершающий ошибки и проступки, не несет вину перед неким внешним арбитром и не несет наказание, налагаемое на него свыше. А речь идет о том, что существует естественный закон кармы, взаимосвязи причин и следствий, и именно в силу этого закона сотворивший зло определенно испытает рано или поздно результат, родственный по природе совершенному деянию.

²⁵⁶ Последние строчки в тиб. тексте – 'di las bslus pa gzhan med de 'di las gtongs pa'ang gzhan med do, в варианте Ю. Ж.: «Что может быть хуже подобного заблуждения? Что может быть неразумнее?», у Э. Ш.: «Не существует никакого большего обмана, не существует никакого большего ослепления...»

²⁵⁷ Тиб.: 'chi bar 'gyur ba'i dus kyī tshe my ngan chen po ldan bar 'gyur. Ю. Ж.: «Когда час моей смерти пробьет, долгою будет моя тоска». Э. Ш. с ними несколько расходится: «Стану я опять мучить себя долгое время, затравленный слугами Ямы».

²⁵⁸ Тиб.: dmyal me bzod dkaṣ yung ring du bdag gi lus la bsreg gyur na 'gyod pa mi bzad me 'bar bas sems gdung 'gyur ba gdon mi za, вариант Ю. Ж. близок к тибетскому варианту, а вариант Э. Ш. несколько иной: «Долго нестерпимый огонь адов будет сжигать мое тело, долго огонь раскаяния будет сжигать мой нерешительный ум».

26. Если я каким-то чудом прибыл
 К этому благоприятному уровню²⁵⁹ [бытия], –
 А его чрезвычайно трудно достигнуть, – и я понимаю это,
 Но затем опять приведу себя в тот же ад²⁶⁰,
27. Значит, совсем отключился мой разум,
 Как у того, кто околдован силой магических
 заклинаний [sngags].
 И даже неведомо мне, почему я безумен,
 И что имеется у меня внутри²⁶¹.
28. Что касается ненависти [zhe sdang], страсти [sred]
 и прочих [подобных] врагов,
 Ведь они не имеют ни рук, ни ног,
 И не являются они героически отважными,
 Каким-то неведомым образом закабалили они меня.
29. Они, пребывая в моем уме, как у себя дома,
 С превеликой радостью чинят мне вред.

²⁵⁹ Тиб.: phan pa'i sa – «полезный уровень», имеется в виду драгоценное человеческое рождение, наделенное восемнадцатью свободами и благоприятными условиями. Считается, что такое человеческое рождение является по своим возможностям даже более благоприятным, чем рождение в других высших мирах. Так, в частности, только человеческое тело с его системой энергетических «каналов» располагает возможностями для выполнения тантрических практик, ускоряющих прохождение пути просветления.

²⁶⁰ Тиб.: shin tu myed dka' phan pa'i sa ji zhig ltar te myed gyur nas bdag nyid shes dang ldan bzhin du phyir yang dmyal ba der khrid na. Ю. Ж.: «Каким-то неведомым чудом я обрел столь редкое благословенное рождение. Но если теперь, осознавая это, я снова обрекаю себя на [муки] ада». Э. Ш.: «Трудно-достижимую ступень блага – не знаю как, – я достигнул, и хотя я это [теперь] сознаю, я снова направляюсь в те самые ады».

²⁶¹ Тиб.: sngags kyis rmongs par byas pa bzhin bdag la 'dir sems med du zad cis rmong bdag kyang ma shes te bdag gi khon na ci zhig yod. Ю. Ж.: «Значит, я, словно замороженный чарами, утратил волю. Я и сам не знаю, что затуманило мой ум? Что овладело телом моим?» Э. Ш.: «Я не знаю, как я должен удержаться от этого. Как ослепленный заклинаниями, я не знаю, кто меня делает слепым, кто здесь, во мне, пребывает».

Терпеливо сносить их, даже на них не гневаясь, –
Неуместная это терпимость, и она – позорна.

30. В том случае даже если бы боги [lha] и асуры [lha min]²⁶² –
Все поднялись на меня врагами,
То оказались бы не в силах меня привести
И заставить войти в адский огонь Авичи.
31. Но этот враг мой, клеши, с великой силой
Бросает меня в одно мгновение в тот огонь,
Что при встрече не оставляет и пепла,
Даже если это будет гора Меру.
32. А также, подобно этим врагам моим, клешам,
Вредить столь же долгое время,
Без начала и без конца, –
Никто из других врагов не способен²⁶³.
33. В то время как все [другие враги], если уважить их,
Отслужив ритуал умилоствления²⁶⁴, действуют с пользой
и [нам] во благо,
Клеши, если почтительно на них положиться,
В дальнейшем принесут лишь страдания и зло²⁶⁵.

²⁶² Тиб.: lha min или lha ma yin, санскр.: *asura* – «не-боги», «анти-боги», «не являющиеся богами», «полубоги» – одна из шести категорий существ циклического бытия, завидующие богам и постоянно воюющие с ними.

²⁶³ Тиб.: bdag gi nyon mongs dgra po gang dus ring thog mtha' med pa ltar dgra gzhan kun kyang de lta bur yung ring thub pa ma yin no, вариант Ю. Ж. совпадает с тибетским текстом, а Э. Ш. дает несколько иной вариант: «Ведь жизнь всех других врагов не является столь длинной, как безначальная и бесконечная, чрезвычайно длинная жизнь моих врагов, клеш».

²⁶⁴ Тиб.: mthun par rim gro или sku rim – религиозная церемония умилоствления злых сил.

²⁶⁵ Тиб.: mthun par rim gro bsten byas na thams cad phan dang bde byed na nyon mongs rnam ni bsten byas na pyir zhing sdug bsngal gnod pa byed. Ю. Ж.: «Все существа, если к ним проявить почтение, ответят добром на добро и принесут [нам] счастье. Но если боготворить свои клеши, в ответ получишь только одни страдания». Э. Ш.: «Все [другие враги] служат благу, если им воздать по заслугам. Если же, однако, лелеять эти клеши, они становятся еще мучительней».

34. Итак, если враг, с которым я свылся за это долгое время,
Одна лишь причина великого умножения собрания зла,
Тот подлинный враг устроил обитель в сердце моем,
Почему я живу без страха в сансаре, чему я радуюсь²⁶⁶?
35. Когда те стражи тюрьмы сансары, палачи,
Что убивают [мучеников] в адах и прочих [дурных уделах],
Обитают в сети привязанностей [chags pa], сплетенной
в [собственном] разуме,
Как могу я быть счастлив²⁶⁷?
36. Итак, пока я над этим врагом не достиг очевидной победы,
Я не отброшу усилий в этой [борьбе];
Одержимые чрезмерной гордыней впадают в гнев против тех,
Кто даже немного им навредил, и лишаются сна, пока их
не сокрушат.
37. Если они, одержимые желанием уничтожить в сражении их –
Тех злосчастных, что по природе обречены на страдания

²⁶⁶ Тиб.: de ltar yung ring rgyun chags dgrar gyur pa gnod pa'i tshogs rab 'phel ba'i rgyu gcig pu bdag gi sning la nges par gnas 'cha' na 'khor bar 'jigs med dga' bar ga la 'gyur. Ю. Ж.: «Как могу я находить радость в колесе бытия, если в сердце моем всегда уготовано безопасное место для этих извечных недругов, умножающих все вредоносное?» Э. Ш.: «Если такие беспрестанно действующие, долгоживущие враги, единственная причина для течения потока несчастья, живут в моем сердце, как мог я в то время без страха радоваться в этом бытии?»

²⁶⁷ Тиб.: 'khor ba'i btson ra'i srungs ma dmyal sogs su gsod byed gshed mar gyur pa 'di dag ni gal te blo gnas chags pa'i dra ba na gnas na bdag la bde ba ga la yod. Ю. Ж.: «И на какое счастье я могу уповать, если в сердце моем, опутанном сетями алчности, пребывают эти стражи тюрьмы-самсары, палачи и мучители адских миров». Э. Ш.: «Когда эти стражи тюрьмы жизни и палачи, обреченных в адах, находятся в доме моего разума, в клетке алчности, как мог я быть здесь счастливым?» Выражение «сети алчности», или «клетка алчности», представляется неадекватным смыслу строфы. В тиб. тексте речь идет о «сети привязанности», что соответствует смыслу Дхармы. Э. Ш. допускает здесь еще одну неточность, когда переводит «тюрьмы жизни», ибо в точном смысле Дхармы не жизнь как таковая является тюрьмой, а именно жизнь в круговерти бытия, т. е. именно сансара.

смерти,

В миг сражения презирают боль от поразившей их стрелы,
копья, оружия

И не отступают с поля брани, пока не достигнута ими цель²⁶⁸.

38. Нужно ли говорить, что теперь даже из-за сотен страданий
Я не стану впадать в депрессию и лень до полной победы
В усердной [борьбе] с прирожденным врагом²⁶⁹,
Извечной причиной страданий всех.

39. Когда имеется даже лишенный смысла обычай –
Выставлять напоказ шрамы, оставленные врагом, словно
они украшают тело,
То почему страдания причиняют мне вред,

²⁶⁸ Тиб.: rang bzhin 'chi ba'i sdug bsngal gyur pa'i nyon mongs dag gyul ngor dngar tshe nan gyis gzhom par 'dod pa yang mda' mdung mtshon gyis phog pa'i sdug bsngal khyed bsad nas don ma grub par pyir phyogs 'byer bar mi byed na. Ю. Ж.: «В разгар битвы, страстно желая уничтожить тех, кого клеши и так обрекут на страдания на смертном одре, они не замечают ран от копий и стрел и не уходят [с поля сражения], пока не достигнут цели». Э. Ш.: «Неистовствуя на передовых рубежах поля сражения, с могучим желанием убить подлых, – тех злосчастных, кто по природе приговорен умирать, они не считаются с болью в ранах от стрелы и копья и не поворачивают вспять, пока не достигнута цель». Из сравнения этих вариантов видно, что перевод Э. Ш. логически совпадает с тибетским текстом: там и тут говорится, что «злосчастные» обречены «по природе» на смерть: это соответствует тому, что природа существ, живущих в шести категориях циклического бытия, суть страдание, – страдание рождения, болезни, старения и смерти. Вариант Ю. Ж. формулирует философский смысл этих строк с меньшей точностью, что «клеши и так обрекут на страдания на смертном одре».

²⁶⁹ Тиб.: rang bzhin dgra – «природный враг», или «естественный враг». Но, учитывая, что это выражение дает смысловую аберрацию, и чтобы исключить смысл «объективно существующий в природе враг», более уместным кажется использовать при переводе выражение «прирожденный враг». Правда, в этом случае теряется тот нюанс смысла rang bzhin dgra, что клеши, поскольку речи именно о них, в силу своей природы суть заклятый наш враг. «Природа» здесь не должна пониматься как объективное, истинное, самосущее бытие. Ю. Ж. соответствующее санскр. выражение передает как «прирожденные враги», Э. Ш. – как «природные враги».

Когда я устремлен всецело к достижению великой цели²⁷⁰?

40. Если рыбаки, мясники, крестьяне и прочие люди –
Те, что думают лишь о пропитании,
Терпят ради этого жару и холод, а также другие лишения,
То почему же такой, как я, ради блага существ не имеет
терпения²⁷¹?

41. В то время, когда я давал обеты
Освободить существ,
Что заполняют пространство в десяти сторонах,
Сам, несвободный тоже от [власти] клеш,

42. Я произносил те слова, не зная масштаба своих [сил],
Разве не безумец был я тогда?
Теперь в силу данных обетов я должен постоянно
и неотступно
Действовать по уничтожению клеш²⁷².

43. Этим должен я быть одержим и, исполнившись гнева,
Дам клешам бой,
За исключением такой их формы,

²⁷⁰ Последние две строки в тиб. тексте – *don chen sgrub phyir yang dag britson gyur ba bdag la sdug bsngal ci phyir gnod byed ying*. Ю. Ж.: «Так почему же я, устремленный к великой цели, считаю свои страдания злом?» Э. Ш.: «Однако, я приступил к осуществлению великой цели [освобождению всех существ]; как могли бы страдания мне воспрепятствовать в этом?»

²⁷¹ Последние две строки тиб. текста – *'gro ba bde phyir bdag lta cis mi bsod* – можно перевести и так «...ради блага существ почему я не вынесу подобных лишений?» Э. Ш.: «Почему я не должен терпеть их ради блага мира?» В варианте Ю. Ж.: «...терпеливо сносят жару и холод. Почему же я не сохраняю терпение ради благоденствия всех живущих?»

²⁷² Перевод Ю. Ж. этих строк является по смыслу более «мягким» выражением позиции в отношении клеш: «[Но раз уж я дал обет], я уже никогда не оставлю борьбы со своими клешами», тогда как в тибетском тексте и в варианте Э. Ш. речь идет именно о решительном уничтожении клеш.

Что уничтожит [все] клеши²⁷³.

44. Пусть даже убьют меня, подвергнув сожжению заживо,
Пусть лучше отрубят мне голову,
Но никогда не склоню я покорно главы
Перед врагом моим – клешами²⁷⁴!

45. В конце концов, враг [обычный], даже изгнанный из страны,
Может, найдя пристанище и признание в другой стране,
Набраться сил и снова вернуться.
Но не таков способ [поведения] врага-клеш²⁷⁵.

46. Клеши, клеши! Куда вам деться,
Когда я с помощью ока мудрости избавлюсь от вас
и очищу свой ум²⁷⁶,

²⁷³ Тиб.: 'di la bdag gis zhen by zhing khon du bzung nas gyul sprad de mam pa de 'dra'i nyon mongs pa nyon mongs 'joms byed ma gtogs so. Ю. Ж.: «Только этой [борьбой] я буду одержим: движимый яростью, я сойду с ними в битве! Пусть [пока] сохранится во мне эта клеша, ибо она введет к уничтожению остальных». Э. Ш.: «Это стану преследовать я и, полный враждебности, буду побеждать их все, исключая единственную клешу, которая приносит уничтожение клеш». В этой строфе у Шантидевы речь идет о том, что решительный, воинственный настрой на уничтожение клеш, по сути, тоже являющийся разновидностью клеш, приведет к уничтожению именно всех клеш как таковых, а не «остальных».

²⁷⁴ В этой строфе тиб. текста выражение mam pa kun tu – «со всем почтением» используется всякий раз, когда речь идет о некой персоне с высоким положением. Поэтому здесь речь идет, судя по всему, не о «вездесущих клешах», как это значит в варианте Ю. Ж., а об отказе подчиняться власти могущественных клеш, что подтверждается совпадением нашего перевода с переводом Э. Ш.: «Но перед врагами моими, клешами, я никогда не склонюсь!» Зато первые две строки Э. Ш. дает совсем иначе, чем в тибетском тексте и в варианте Ю. Ж.: «Уж лучше пусть вывалятся наружу мои внутренности, пусть даже падет моя голова!»

²⁷⁵ Тиб.: nyon mongs dgra tshul de dang 'dra ma yin. Ю. Ж.: «Но иначе ведут себя мои недруги-клеши». Э. Ш.: «Но враг-клеши не имеет никакого такого пути».

²⁷⁶ В тиб. выражении [nyon mongs shes rab mig gis spang bdag yid las bsal] – «оком мудрости избавлюсь и очищу свой ум» речь идет об устранении самих клеш и об очищении ума от загрязнений, оставленных уже устраненными

Где же найдется для вас подходящее место, чтобы
продолжать мне вредить?
Только усердия мне не хватает, ибо разум мой слаб.

47. Клеши – это нечто не пребывающее [mi gnas]
ни в объектах [yul],
Ни в совокупности органов чувств [dbang tshogs],
ни между ними,
А если они не являются чем-то еще иным²⁷⁷,
То где пребывают и всем существам²⁷⁸ причиняют вред?
Они подобны иллюзии²⁷⁹,
Поэтому освободи [свое] сердце от страха
И положишься на усердие во имя познания [shes],
Ибо нет смысла в том, чтобы обрекать себя на страдания
в аду и прочие муки.

ми клешами. Поэтому вариант Ю. Ж. является неточным: «Поверженные клеши! Куда отправитесь вы, когда, [обретя] око мудрости, я изгоню вас из своего разума?» Вариант Э. Ш. несколько отличается и от тибетского текста, и от варианта Ю. Ж.: «Куда направиться мог бы он, тот, кто сидит в моем разуме, когда он будет изгнан? Где мог бы он пребывать и работать на мою погибель? Только я не прилагаю усилий, поскольку слаб мой дух; но злосчастные клеши победимы [только] воззрением мудрости», но Э. Ш., как и Ю. Ж., опускает вышеуказанный существенный смысловой нюанс.

²⁷⁷ Шантидева здесь приводит аргумент из четырех позиций, чтобы доказать их бессамость.

²⁷⁸ В тиб. тексте стоит 'gro ba kun – «все существа» – и подразумеваются все существа шести категорий циклического бытия. В варианте Ю. Ж.: «...наносит урон всему миру». Но это не совсем точный перевод, ибо в этом случае непонятно, о каком «всем мире» идет речь, поэтому читатель невольно ассоциирует этот термин с понятием «мира» в общеизвестном разговорном смысле.

²⁷⁹ Тиб.: 'di ni sgyu 'dra – «они похожи на иллюзию». Шантидева не утверждает, что клеши являются «всего лишь иллюзией», как это переведено в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. Говоря, что клеши «похожи на иллюзию» или «подобны иллюзии», Шантидева объясняет, что они суть Пустота – лишены независимого, истинного существования, самобытия.

48. Вот так надлежит размышлять и прилагать усилия к тому,
Чтобы заниматься практикой²⁸⁰ в соответствии с тем,
как это изложено выше,
Ибо как излечиться от болезни, если не следовать советам
врача,
Чьи лекарства должны исцелить?

Глава пятая
ПРАКТИКА СОХРАНЕНИЯ ОСОЗНАННОСТИ
(SHES BZHIN BSRUNG BAR BYA BA)²⁸¹

1. Тот, кто желает соблюдать заповеди [Бодхисаттв],
Должен стараться изо всех сил охранять ум,
А если за этим умом не следить,
То невозможно сохранить практику²⁸².

²⁸⁰ Тиб.: *bslab pa bsgtub* – «реализация наставлений», «осуществление тренинга», «заниматься тренингом». В варианте Ю. Ж.: «Должен я старательно применять вышеизложенные поучения». Но Шантидева говорит о чем-то большем, чем только «применение поучений». Он говорит, что следует заниматься ментальным тренингом в соответствии с вышеизложенной методикой, чтобы реализовать Дхарму в потоке своего сознания и, следовательно, излечиться полностью от хронической болезни клеш.

²⁸¹ Тиб. название главы – *shes bzhin bsrung bar bya ba*. Термину *shes bzhin* соответствует санскр. *samprajanya-rakṣaṇa*, для которого Ю. Ж. предлагает вариант перевода «хранение бдительности». Название главы в ее переводе – «Бдительность», а в переводе Э. Ш. – «Стережение сознательности» (нем.: *Behütung der Bewußtheit*). Что касается тиб. термина *shes bzhin*, он букв. означает «ментальная живость», «интроспекция». В качестве термина буддийской психологии и гноссологии он относится к ментальному фактору в состоянии медитативного погружения: это фактор постоянного осознания и отслеживания моментов активности сознания и его отклонения от объекта медитации в сторону или чрезмерного расслабления и погружения в вялость и тупость. Таким образом, тибетское название главы может быть переведено как «Практика сохранения осознанности», «Практика поддержания бдительности», «Практика интроспективного слежения».

²⁸² Тиб.: *bslab pa bsrung bar 'dod pa yis rab tu bsgrims nas sems bsrung ste sems 'di bsrung bar ma bys na bslab pa bsrung bar yong mi nus*. Ю. Ж.: «Те, кто желает неотступно практиковать Учение, должны внимательно следить за

2. Неприрученный бешеный слон
Не причиняет такого зла,
Что творит отпущенный вольно блуждать
Слон ума, ввергающий в ад Авичи,
3. Если слон ума прочно связан
Веревкой все-памятовании²⁸³,
То прекратятся все страхи,
И все добродетели придут к нам в руки.
4. Тигры, львы, слоны, бурые медведи,
Змеи и все враги,
Стражи ада и подобные им
Злые духи, демоны-ракшасы —
5. Все они связываются²⁸⁴
Благодаря обузданию одного только этого ума.
Если усмирить²⁸⁵ один только этот ум,
Все они становятся прирученными.

своим умом, ибо тем, кто за ним не следит, не удастся практиковать неослабно». Э. Ш.: «Тот, кто хочет соблюдать правила [Бодхисаттвы], должен бдительно следить за умом. Тот, кто блуждающий ум не стережет, не может соблюдать правила». Думается, вариант Ю. Ж. предлагает слишком общее понимание данной строфы, тогда как, судя по терминологии и контексту, Шантидева здесь говорит не вообще о «неотступной практике Учения», а именно о том, как сохранить ум в состоянии постоянной практики Бодхисаттв.

²⁸³ Тиб. *dran pa* соответствует санскр. *smṛti* («памятование»), нем. — *die Wachsamkeit* («бдительность»). В тибетском тексте стоит не *dran pa*, а *kun pas dran pa*. Мы переводим это как «абсолютное памятование», или «все-памятование». Но речь идет не об абсолютной памяти, а о постоянном осознании всего или абсолютной бдительности. В варианте Ю. Ж.: «...веревкой памятования», в варианте Э. Ш.: «...оковами бдительности».

²⁸⁴ В тиб. тексте стоит *btags* — «привязанный», «связанный». В варианте Ю. Ж.: «укротить», Э. Ш.: «являются связанными».

²⁸⁵ В тиб. тексте стоит *btul* — форма прош. времени от *'dul* 1) «воспитывать, дисциплинировать; делать послушным; приручать; 2) усмирять; покорять; уничтожать (врага)». В варианте Ю. Ж. «покорить», в варианте Э. Ш. «приручить».

6. «Итак, все страхи, а также страдания,
Что не имеют меры,
Являются возникшими из ума», –
Так объяснил Провозвестник Совершенной [Мудрости]
[yang dag gsung ba]²⁸⁶.
7. Кто сотворил специально
Для живых существ в аду орудия пыток?
Кто создал для них раскаленный железный пол?
И откуда взялась эта масса огня²⁸⁷?

²⁸⁶ Тиб.: yang dag gsung ba nyid – букв. «совершенно проповедующий», «совершенный провозвестник», «провозвестник совершенного». Yang dag соответствует санскр. *samyak* – «правильный; совершенный». Мы остановились на том, что наиболее корректной русской языковой формой для тиб. yang dag gsung ba nyid является выражение «Провозвестник Совершенной [Мудрости]». Это один из эпитетов Будды. В варианте Ю. Ж. стоит «Проповедующий Истину», и, как отмечает она в примечании к своему переводу, «проповедующий Истину» – это санскр. *tattvâvadin* (см.: Ю. Ж., примеч. 79, с. 211). В варианте Э. Ш. стоит «Провозвестник Истины» (*der Verkünder der Wahrheit*). В филологическом аспекте вариант «Провозвестник Истины» или «Проповедующий Истину» является вполне правильным, но в контексте буддийской философии характеристика Будды как Провозвестника Истины не совсем уместна, ибо не может не ассоциироваться с понятием Истины, известным из европейской философии. Там поиск Истины (истины о мире, истины о Боге, истины о душе и т. д.) – главная цель философствования. Но Будда не ставил цель проповедования некоей метафизической Истины о мире. Он отнес вопросы, традиционные для европейского типа философствования, к разряду тех, которые следует оставить без ответа. Ибо, как сказал Будда, согласно *Малункья-сутте*, «знание подобных вещей не ведет по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению» (цит. по: Васубандху. – СПб., 2006. – С. 135). Будда учил своих последователей тому, что ведет к освобождению от страданий и Просветлению: Четырем Благородным Истинам (тиб. bden pa bzhi, санскр. *catvāri satyāni*) – о Страдании, об Источнике Страдания, о Прекращении и Пути, а также Двум Истинам (тиб.: bden pa gnis) – Условной Истине и Абсолютной Истине. Поэтому более точным, чем «Провозвестник Истины», является эпитет «Провозвестник Совершенной Мудрости».

²⁸⁷ Тиб.: sems can dnyal ba'i mtshon cha mams su zhig gis ni ched du bys lcags sregs sa gshi su yis bys me tshogs de dag ci las byung. Ю. Ж.: «Чей злой умысел породил орудия [пыток] ада? Кто создал твердь из раскаленного же-

8. Все эти, а также подобные им [ужасы] являются [Проявлением] злого ума²⁸⁸, – было сказано Всемогушим Буддой.
Поэтому во всех трех мирах²⁸⁹
Нет никакой иной опасности, кроме ума.
9. В том случае, если запредельное совершенство даяния²⁹⁰ –
Это избавление мира от бедности,
То как же Спасители²⁹¹ прошлого достигали

леза? И откуда взялись все эти женщины?» Э. Ш.: «Кто позаботился приготовить оружие в аду, кто пылающий пол приготовил? И откуда происходят те женщины, [что терзают нарушивших супружескую верность]?» Таким образом, тибетский текст в последней строке отличается от санскритского оригинала, судя по переводам Ю. Ж. и Э. Ш.

²⁸⁸ Тиб.: *sdig sems yin pa* – «являются преступным умом», что означает: не существует по природе объективно существующих орудий пыток и всех других ужасных вещей, которые переживают в дурных уделах преступники, все они – суть появившиеся в силу взаимозависимого возникновения, в зависимости от преступного ума. Формулировка данного положения в тибетском тексте позволяет также понять его в духе воззрения Школы Читтаматра, что все суть только ум. Формулировки Ю. Ж. «все это – [порождение] порочного ума» и Э. Ш. «все это возникло из грешной мысли» – несколько затушевывают заложенное здесь понимание пустоты орудий пыток и предлагают читателю понимание в духе более тривиальной коннотации, которая, впрочем, тоже имеет место в данном положении Шантидевы: эти орудия пыток созданы преступным умом.

²⁸⁹ Тиб. *'jig rten*, передаваемое на европейские языки понятием «мир», является специфически буддийским понятием о мире, которое охватывает «сосуды» (тиб.: *snod*) и «соки» (тиб.: *bcud*), т. е. среду обитания живых существ и самих живых существ. Этот же термин обозначает внешний мир с его тремя подразделениями (тиб.: *'jig rten gsum po*), а также является синонимом сансары, т. е. мира циклического бытия.

²⁹⁰ Тиб.: *sbyin pa'i pha rol tu phin pa*, санскр.: *dānapāramitā* – первая из шести парамит или запредельных совершенств Бодхисаттвы, остальные пять парамит – это парамиты нравственности, терпения, усердия, концентрации и мудрости. Вместе с парамитами средств, устремленной молитвы, силы, изначальной мудрости, названные 6 парамит образуют 10 парамит.

²⁹¹ Тиб.: *skyob pa* – «Спаситель», «Защитник», эпитет Будды. В буддийской коннотации понятие «Спаситель» принципиально отличается от поня-

запредельного совершенства,
Если все еще есть существа голодные и бедные²⁹²?

10. Запредельным совершенством даяния

Называется помысел отдать всем живым существам
Все, чем владеешь, вместе с плодами [даяния].
Следовательно, это [не что иное как] сам ум.

11. Куда же девать рыб и прочих существ,
Чтобы не стать их убийцей?

Объясняется, что запредельное совершенство нравственности
Есть у того, кто обрел именно ум, отказывающийся
[от убийства и пр.].

12. [Число] агрессивных живых существ – [бесконечно],
как пространство,
Их всех покорить невозможно.
Но если победить только ум этот гневный,
То это подобно победе над всеми врагами²⁹³.

13. Где взять столько кожи,
Чтобы ею устлать всю поверхность земли?
Но кожаная подошва обычной обуви –
Это то же самое, что вся земля, покрытая кожей.

тия «Спаситель» в христианской коннотации: Будда является Спасителем существ, поскольку Он посредством Учения указывает им путь к освобождению от циклического бытия и достижению состояния высшего Просветления.

²⁹² Тиб.: gal te 'gro ba dbul bor bas sbyin pa'i pha rol phyin na da dung 'gro bkren yod na sngon skyob pa ji ltar pha rol phyin. Ю. Ж.: «Допустим, что парамита даяния заключается в том, чтобы избавить существ от нищеты. Однако мир по-прежнему беден. Зачем же тогда упражнялись в ней Будды древности?» Э. Ш.: «Если совершенство даяния (санскр.: *dānapāramitā*) состоит в том, чтобы устранять бедность мира, то тогда оно отсутствовало у прежних Спасителей – ведь мир сегодня все еще беден».

²⁹³ Вариант Ю. Ж. близок к тибетскому тексту, а Э. Ш. дает несколько иной перевод: «Как много злых [коих число] подобно пространству является бесконечным, я мог бы убить? Но если убит гневный ум, то являются убитыми все враги».

14. Аналогичным образом я не в силах
Отразить [нападение] внешнего мира,
По свой ум этот я контролировать буду –
И нужно ль тогда противостоять другим?
15. Ясный ум один порождает такие [благие] плоды,
Как [рождение] в качестве Брахмы и прочие,
Тогда как даже вместе с телом и речью слабая практика
[ума]
Не приводит к таким результатам.
16. Бормотание мантр и молитв, все [виды] аскезы –
Не имеют смысла даже при длительной практике,
Если ум отвлечен был на что-то другое, –
Так говорил Познавший Таковость²⁹⁴.
17. Те, кто, не познав эту тайну ума –
Высшую суть Учения, –
Хотя и желают счастье найти и победить страдания,
Тщетно блуждают в долгих поисках²⁹⁵.
18. Поэтому именно собственный ум этот
Нужно хорошо узнать и как следует его охранять.
За исключением клятвы ум защищать

²⁹⁴ Тиб.: *de nyid rig pa* – букв. «познавший таковость», «мыслящий таково», «таково мудрый». Это эпитет Будды, характеризующий наличие у него Дхармакайи. Соответствующий санскр. эпитет Будды Ю. Ж. передает как «Познавший Истину», Э. Ш. как «Всеведущий». Что касается употребления в данном контексте понятия Истина, то это представляется некорректным, ибо, если уж Будду называть «Познавшим Истину», то речь должна идти о Четырех Благородных Истинах или о Двух Истинах – Относительной и Абсолютной, а не об Истине как таковой.

²⁹⁵ Тиб.: *gang gis chos kyi gtso bo mchog sems kyi gsang 'di ma she na bde thob sdug bsngal gzhom 'dod kyang de dag don med gyi nar 'khyams*. Ю. Ж.: «Те, кто не постиг тайну ума – Высшую суть Дхармы, будут блуждать бессмысленно и бесцельно в поисках счастья и избавления от страданий». Э. Ш.: «Напрасно пытаются в заблуждении уничтожить страдания и счастье найти в окружающем мире те, кто не упражнял в созерцании свой тонкий ум, что является причиной совокупности данностей».

К чему принимать [так] много обетов²⁹⁶?

19. Подобно тому, как осторожно ведет себя человек
В окружении беспокойной толпы,
Чтобы не разбередить свою рану,
Так же, оказавшись в дурной среде, следует постоянно
защищать рану ума²⁹⁷.

20. Если, опасаясь даже малейшей боли в ране [физической],
С нею обращаются осторожно,
То почему же те, кто страшится адских гор, которые
раздавливают,
Столь же бережно не охраняют рану ума²⁹⁸?

²⁹⁶ Тиб.: de ltas bdag gi sems 'di ni legs bzung legs par bsrung bar bya sems bsrung brtul zhugs ma gtogs pa brtul zhugs mang pos ci zhig bya. Ю. Ж.: «А раз так, держи в узде и зорко стереги свой ум. Ибо, если за ним не следить, что толку в исполнении обетов?» Э. Ш.: «Поэтому должен [посредством бдительности] отклоняющийся ум как следует мною быть охраняемым. Какую пользу мне принесут много [других] упражнений без упражнения в стережении ума?»

²⁹⁷ В тибетском тексте речь идет именно об «этой ране ума» (тиб.: sems kyī gma 'di), тогда как в варианте Ю. Ж. говорится об «уязвимых местах ума». В варианте Э. Ш. о «ране ума». Думается, перевод «рана ума» является в данном контексте более адекватным, ибо речь идет о том, что существо, пребывающее в сансаре, переживает всепроникающее страдание, которое сравнивается в классических тибетских текстах и в устной традиции с раной ума.

²⁹⁸ В тибетском тексте речь идет о третьих лицах – gma yī sdug bsngal chung ngu yis skrag pa'ang gma yī bag byed na bsdus 'joms ris 'joms skrag pa dag sems kyī gma lta cis mi srung, тогда как в варианте Ю. Ж. речь идет от первого лица: «В страхе слегка задеть свою рану я с нее не спускаю глаз. Отчего же тогда не забочусь я об уязвимых местах своего ума в страхе, что горы ада его раздавят?» В последней строке ею допущена неточность «...его раздавят», т. е. «его» означает «ум», но у Шантидевы речь не идет о том, что опасность раздавливания адскими горами угрожает уму. Ошибочность перевода Ю. Ж. подтверждается тем, что вариант Э. Ш. совпадает по смыслу с тибетским текстом: «Из страха перед малейшей болью в ране я берегу свою рану очень заботливо; почему же неосторожен [также] я в отношении раны ума, из страха быть размолотым горами в аду *Samghāta*?»

21. Если жить, занимаясь такой [бодхисаттвенской]
 практикой,
 То можно пребывать в дурной среде
 Или даже в компании женщин.
 Тот, кто старается сдержать обеты, не деградирует²⁹⁹.
22. Уж лучше мне лишиться того, чем владею,
 Почестей, тела и жизни,
 Пусть даже оскудеют иные мои добродетели,
 Но пусть никогда не деградирует ум [Бодхичитта]³⁰⁰!
23. Поэтому, соединив ладони, я говорю тем,
 Кто [просветленный] ум сохранить желает:
 «Защищайте [его], прилагая все усилия

²⁹⁹ Тиб.: spyod pa 'di 'dras gnas byed na skye bo ngan pa'i khrod gnas sam bud med khrod na gnas kyang rung sdom brtson brtan pa nyams mi 'gyur. Варианты Ю. Ж.: «И если я стану так жить, то в окружении женщин и в обществе недобрых людей буду по-прежнему усердно соблюдать обеты» и Э. Ш.: «Поэтому, если аскет ведет такую жизнь, то он остается и среди грешников, и среди женщин твердым и неколебимым» – в значительной степени не совпадают. Оба они передают мысль Шантидевы неточно.

³⁰⁰ Тиб.: bdag gi rnyed dang bkur sti dang kus dang 'tsho ba med bla zhing dge ba gzhan yang nyams bla yi sems ni nam yang nyams mi bya. Ю. Ж.: «Уж лучше лишиться богатства, утратить почести, тело, средства к существованию и все остальное, чем потерять добродетельный настрой ума» передает мысль Шантидевы в более слабых и менее точных выражениях, чем тибетский текст. Э. Ш.: «Пусть лучше погибнет то, чем я владею, пусть лишусь я почестей, тела жизни. Пусть погибнут даже все другие добродетели, но никогда не деградирует ум!» Немецкий вариант по смыслу совпадает с тибетским текстом: не страшно лишиться всего, что я приобрел – речь идет не о богатстве только, а обо всем, что имею, включая даже тело и жизнь, а также «все другие добродетели»; но пуще жизни и всего остального следует беречь этот особый ум – Бодхичитту. А в варианте Ю. Ж. именно этот смысл опущен, и у нее речь идет о сохранении «добродетельного настроения ума», тогда как Шантидева говорит о том, что следует беречь Бодхичитту, что суть далеко не то же самое, что «добродетельный настрой ума».

К памятованию [dran pa]³⁰¹ и осознанности [shes bzhin]^{302, 303}.

24. Подобно тому, как люди не в состоянии делать любую работу
Из-за того, что мешает болезнь,
Ум, возбужденный из-за неведения,
Не в состоянии выполнять все функции³⁰⁴.
25. Те, чей ум лишен осознанности,
Не остаются в памятовании [Дхармы],
Хотя они ее слушают, размышляют и медитируют³⁰⁵,
Это подобно воде в дырявом сосуде³⁰⁶.

³⁰¹ Тиб.: dran pa, санскр.: *smṛti* – понятие об особой внимательности в практике развития концентрации.

³⁰² Тиб.: shes bzhin, санскр.: *samprajanya* – «осознанность», или «интроспекция», постоянный мониторинг состояния ума во время развития концентрации.

³⁰³ Тиб.: sems bsrung 'dod pa mams la ni dran pa dang ni shes bzhin dag thams cad 'bad pas srungs shig ces bdag ni de ltar thal mo sbyor. Ю. Ж.: «О вы, желающие держать в узде свой ум, молю вас, сложив ладони у сердца: «Всеми силами сохраняйте памятование и бдительность». Э. Ш.: «Я уважаю тех, кто желает беречь ум. Да сможете вы изо всех сил сохранять внимательность [*smṛti*] и осознанность [*samprajanya*].»

³⁰⁴ Тиб.: nad kyis dkh rugs pa'i mi dag ni las mams kun la mthu med pa de bzhin mongs pas sems dkh rugs pa las mam kun la mthu med do. Ю. Ж.: «Человек, пораженный телесным недугом, ни на что не способен. Подобно этому, ум, лишенный этих двух [качеств], не в силах ничего совершить». Э. Ш.: «Как человек, которому препятствует болезнь, является не способным ни к какой деятельности, так и ум, у которого те двое отсутствуют, не способен ни к какой [благотворной] деятельности».

³⁰⁵ Тиб.: thos dang bsam dang bsgoms pa – «слушание, размышление и медитация», это три вида буддийской практики, в той или иной комбинации присутствующие на всех этапах постепенного пути к Просветлению.

³⁰⁶ Тиб.: shes bzhin med pa'i sems ldan pa'i thos dang bsam dang bsgoms pa yang glo rdol bum pa'i chu bzhin du dran pa la ni de mi gnas. Ю. Ж.: «Все, что постиг небдительный ум в ходе слушания, осмысления и медитации, не удерживается в памяти, как вода, в треснувшем сосуде». Э. Ш.: «Чей ум лишен осознанности, внимание тех не сохраняет предметы устной передачи, размышлений и созерцания, так же, как воду, треснувший горшок». «Дыря-

26. Те, кто имеет познания в Дхарме³⁰⁷ и веру,
И даже усердствуют много,
Из-за преступного отсутствия осознанности
Переживают трагедию падений и прочие проблемы³⁰⁸.
27. Разбойники и воры неосознанности
Подкрадываются вслед за ослабевшим памятованием,
И даже тех, кто собрал заслуги, ограбят они,
И направятся те в дурные уделы.
28. Клеши – банда грабителей и воров –
Ищут подходящий момент
И, выждав случай, крадут добродетель,
А также разрушают [будущую] жизнь в благих уделах³⁰⁹.
29. По этой причине памятование
Никогда не должно уходить в сторону от дверей ума.

вый сосуд» – это традиционный образ, посредством которого характеризуется недостаток ума, заключающийся в его неспособности к сохранению услышанной Дхармы.

³⁰⁷ Тиб.: *thos ldan* – букв. «те, кто слушал [устные наставления в Дхарме]».

³⁰⁸ Тиб.: *thos ldan dad pa can dang ni brtson pa lhur len du ma yang shes bzhin med pa'i skyon chags pas ltung ba'i myog dang bcas par 'gyur*. Ю. Ж.: «Даже те, кто обладает обширными знаниями, верой и редким упорством, запятнают себя пороками, если утратят бдительность». Э. Ш.: «Многие являются образованными, верующими и усердными; тем не менее они марают себя по вине неосознанности». Ю. Ж. и Э. Ш. допускают одну неточность: у Шантидевы имеется в виду не просто образованность, а именно образованность в Дхарме в традиционном смысле слова – познания, обретаемые путем слушания Дхармы, что и подчеркивает тибетский текст.

³⁰⁹ Тиб.: *nyon mongs chom rkun tshogs 'dis ni glags skabs tshol bar byed pa ste glags myed gyur nas dge 'phrog cing bde 'gro'i srog kyang 'joms par byed*. Ю. Ж.: «Мои клеши, точно шайка воров, выжидают удобного случая. Улучив момент, они похищают мои добродетели, не оставляя надежды на рождение в высших мирах». Э. Ш.: «Толпа разбойников-клеш ищет, куда войти. Стоит им найти вход, как они грабят [наши заслуги] и делают для нас невозможной жизнь [в будущем] со счастливой судьбой».

Если даже такое случится, нужно вернуть на место его,
Вспомнив о бедах нижних миров.

30. Те счастливы, что общаются с Гуру,
С легкостью порождают памятование,
В силу страха и уважения к мастеру³¹⁰,
Что дает им духовные инструкции.
31. «Будды и Бодхисаттвы обладают способностью
Видеть беспрепятственно все.
В присутствии их всех постоянно
Пребываю также и я».
32. При таком размышлении сохраняются
Стыд, благоговение и страх,
И в силу этого также памятование о Будде
Возникает снова и снова³¹¹.
33. Когда у двери разума с целью защиты его
Является пребывающим памятование,
Тогда приходит осознанность,
И даже если она исчезает, то тут же и возвращается³¹².
34. В начале должен, прежде всего, такой ум³¹³
Заметить пороки и прочие недостатки,
И как только они обнаружены, следует вести себя так,

³¹⁰ Тиб.: mkhen po – «мастер»; «настоятель монастыря».

³¹¹ Вариант Ю. Ж. совпадает с тибетским текстом, тогда как в переводе Э. Ш. последние две строки даны несколько иначе: «При таком размышлении он исполнится стыда, внимания и страха. Так будет также ему постоянно дано внимательное созерцание Будды».

³¹² Вариант Ю. Ж. совпадает с тибетским текстом, если не считать того, что у Ю. Ж. стоит «бдительность», тогда как в тибетском тексте речь идет об осознанности shes bzhin. А перевод последних двух строк в варианте Э. Ш. несколько иной: «Тогда приходит осознанность и, будучи пришедшей, она более не уходит прочь».

³¹³ Тиб.: re shig dang por 'di 'dra'i sems – букв. «прежде всего, такой ум...», здесь выражение «такой ум» следует понимать в контексте предыдущей строфы, где речь шла о памятовании и осознанности.

Словно стал я деревом, лишенным чувств³¹⁴.

35. Никогда я не должен

Бессмысленно взором блуждать;

Постоянно имея определенный [предмет] размышления,

Следует пребывать в созерцании, опустив глаза³¹⁵.

36. А для того чтобы глаза могли отдохнуть,

Следует иногда посмотреть в сторону.

Если иной раз на пути глаз возникло видение прохожего,

То, посмотрев на него, следует сказать приветствие³¹⁶.

37. В пути следует снова и снова всматриваться в четыре
стороны света,

Чтобы проверить, нет ли опасности.

А присматривая место для отдыха,

Нужно оглянуться назад.

³¹⁴ Тиб.: re shig dang por 'di 'dra'i sems 'di ni kyon bcas shes bys nas de tshe bdag gis shing bzhin du zungs thub par ni gnas par bya. Ю. Ж.: «И потому, как только поймешь, что в уме есть изъясн, в тот же миг застынь [неподвижно], подобно дереву» вторая строка, на наш взгляд, переведена неточно. Э. Ш.: «Постоянно я должен вести себя так, как будто стал я бесчувственным, как дерево». Шантидева рекомендует в случае обнаружения умом, пребывающим в памятовании и осознанности, какого-то порока или недостатка, уподобиться дереву, но не в смысле его неподвижности, а в смысле отсутствия у него эмоций и страстей. Иначе говоря, он рекомендует не следовать за возникающими негативными эмоциями и импульсами.

³¹⁵ Тиб.: don med gyeng bar lta ba ni nam yang bdag gis mi by ste nge par sems pas rtag tu ni mig ni phab ste blta bar bya. Ю. Ж.: «Взору не должно блуждать рассеянно и бесцельно. Сосредоточив ум, опусти глаза долу». Э. Ш.: «Никогда глаза не должны блуждать бессмысленно. Взгляд будет всегда погруженным, как в глубокой медитации».

³¹⁶ Тиб.: lta ba ngal gso'i ched du ni res 'ga' phyogs su blta bar bya 'ga' zhig mig lam snang gyur na bltas nas 'ongs pa legs zhes brjod. Ю. Ж.: «Однако порой осмотришься вокруг, чтобы дать отдых глазам. И если завидишь кого-нибудь, устрями к нему взор и обратись с приветствием». Э. Ш.: «Чтобы успокоить взгляд, может, впрочем, [начинающий] иногда созерцать горизонт и, если он увидел голое явление [прохожего], может посмотреть на него, чтобы приветствовать».

38. Сделав проверку фронта и тыла,
Следует решить – стоит ли отправляться [далее]³¹⁷.
Так надлежит поступать в любых обстоятельствах –
[Предварительно] осознав необходимость [действий].
39. Предпринимая что-то, дай себе установку:
«Тело должно занимать такую позицию»,
И после этого время от времени следует проверять,
Сохраняется ли правильное положение тела.
40. Точно так же нужно исследовать с максимальным усердием,
Как прочно привязан бешеный слон ума
К великой колонне размышлений о Дхарме,
И не убежал ли он прочь³¹⁸.
41. Как бы то ни было, следует точно исследовать³¹⁹:
«Как ведет себя этот мой ум?»,

³¹⁷ Тиб.: mdun dang rgyab tu btag byas nas 'gro'am yang na 'ong bya ste. Ю. Ж.: «Так, поглядев вперед и назад, либо продолжай свой путь, либо возвратись обратно». Э. Ш.: «И он может идти вперед или вернуться назад, после того как проверил». В тибетском варианте нет речи об альтернативе «либо вперед... либо назад», а говорится, что нужно как следует проверить, нет ли опасности, если двигаться дальше.

³¹⁸ Тиб.: sems kyī glang chen myos pa ni chos la sems pa'i ka chen la ji ltar btags pa mi chor bar de ltar 'bad pa kun gyis btag. Вариант Ю. Ж. совпадает по смыслу с тибетским текстом, а Э. Ш. дает отличающийся от них вариант: «Точно так же надлежит, прилагая все усилия, следить за страстным слоном ума, чтобы он был привязан к великому столбу соблюдения религиозного долга и не мог освободиться», в котором из-за авторизованной интерпретации переводчика слова Шантидевы переданы с сильным искажением смысла. Шантидева в данной строфе не имеет в виду необходимость соблюдения религиозного долга. Он объясняет, что практика осознанности должна выполняться при любых обстоятельствах и действиях. Что касается деятельности ума, то постоянно необходимо контролировать его, а не отвлекается ли он от своего занятия – мышления в соответствии с Дхармой, не занят ли мирскими заботами. Иными словами, Шантидева здесь объясняет, насколько важна постоянная осознанность для развития шаматхи – полной сосредоточенности на предмете.

³¹⁹ Тиб. so sor btag pa можно перевести как «точное исследование», как «индивидуально различающий анализ».

Чтобы усердная концентрация³²⁰
Не прерывалась даже на один миг³²¹.

42. Если [ты] не в состоянии [практиковать так] в связи
с опасностью или праздником,
Следует делать то, что [в это время] является благом³²².
Аналогичным образом говорится, что во времена даяния
[Допустимо] оставаться безразличным
[btang snyoms bzgag pa] к [практике] нравственности³²³.

43. Приступив к выполнению того, что было продумано,
Следует, более не думая ни о чем другом,
Как можно скорее претворить именно то,
На чем сосредоточены мысли.

44. Если действовать так, то все свершается наилучшим образом,
А если взяться одновременно с первым за дело другое,
оба провалишь.
Если действовать так [однонаправлено], то вторичные

³²⁰ В тибетском тексте стоит ting 'dzin, эквивалент санскр. *samādhi*.

³²¹ Тиб.: ci nas ting 'dzin brtson pa ni skad cig gcig kyang mi 'chor bar bdag gi yid la 'di gar spyod ces de ltar yid la so sor brtag. Ю. Ж.: «Дабы ни на единый миг не утратить сосредоточения, постоянно исследуй свой ум, спрашивая себя: «Чем он занят?», Э. Ш.: «“Куда направляется мой ум?”» Настолько следует наблюдать за умом, чтобы даже ни на один миг не отбрасывать хомут концентрации». В этой строфе дано наставление о том, как развивать совершенную однонаправленную концентрацию, именуемую на санскр. *śamatha*, на тиб. zhi gnas – «пребывание в покое», или «безмятежность».

³²² Тиб. ci bder bya можно перевести также и как «следует действовать как пожелаешь», «следует действовать как лучше», «следует действовать произвольно».

³²³ Тиб.: 'jigs dang dga' ston sogs 'brel bar gal te mi nus ci bder by 'di ltar sbyin pa'i dus dag tu tshul khrims btang snyoms bzhag par gsungs. Ю. Ж.: «Если в минуты опасности или веселья этого сделать не удастся, сохраняй покой. Сказано, что, практикуя даяние, можно оставить без внимания нравственную дисциплину». Э. Ш.: «Но если [Бодхисаттва], будучи в опасности или на празднике, [к этому] не способен, может он [действовать], как пожелает. Поэтому говорят, что в моменты даяния [*dāna*] можно пренебрегать нравственностью [*śīla*]».

клеши³²⁴,

Проявляющиеся при отсутствии осознанности,
перестанут усиливаться³²⁵.

45. Если проявляется в тебе постоянная склонность
К поддержанию всяких пустых разговоров
И любишь всевозможные зрелища и развлечения,
То следует отказаться от привязанности к этому³²⁶!

³²⁴ Тиб.: nye nyon mongs, санскр.: *dvadaśa upakleśāḥ* – термин, обозначающий вторичные клеши. Существует 20 вторичных клеш: 1) тиб.: khro ba, санскр. *krodha* – гнев; 2) тиб.: 'khon 'dzin, санскр.: *upanāha* – держать злобу; 3) тиб.: 'chab pa, санскр.: *mraṣa* – держать в себе, скрывать; 4) тиб.: 'tshig pa, санскр.: *pradāsa* – грубая необузданность; 5) тиб.: phrag dog, санскр.: *īrṣyā* – зависть; 6) тиб.: ser sna, санскр.: *mātsaryam* – скупость; 7) тиб.: sgyu, санскр.: *māyā* – хитрость; 8) тиб.: gyu, санскр.: *śāḥyam* – нечестность; 9) тиб.: ggyags pa, санскр.: *mada* – высокомерие; 10) тиб.: gam par 'tshé ba, санскр. *vihimsā* – полностью вредоносная установка; 11) тиб.: ngo tsha med pa, санскр.: *āhrīkyam* – беззастенчивость; 12) тиб.: khrel med pa, санскр.: *anapatrāpyam* – нескромность; 13) тиб.: ma dad pa, санскр.: *āśraddhyam* – безверие; 14) тиб.: le lo, санскр.: *kausīdhyam* – леность; 15) тиб.: bag med, санскр.: *pramāda* – недобросовестность, неосмотрительность; 16) тиб.: brjed ngas, санскр.: *muṣī-tasmṛtitā* – забывчивость; 17) тиб.: shes bzhin ma yin ba, санскр.: *asamprajanyam* – неспособность к интроспекции или отсутствие осознанности; 18) тиб.: byin ba, санскр. *nimagna* – вялость или тупость; 19) тиб.: rgod pa, санскр.: *auddhatyam* – возбужденность; 20) тиб.: gam gyeng, санскр.: *vikṣepa* – умственное блуждание.

³²⁵ Последние две строки тиб текста – shes bzhin ma yin nye nyon mongs de lta na ni 'phel mi 'gyur. Вариант Ю. Ж.: «Кроме того, усилятся вторичные клеши, возникающие при недостатке бдительности» представляется менее полным и точным по смыслу, чем тибетский текст. В варианте Э. Ш. еще большая потеря смысла, вкладываемого Шантидевой в данные строки: «А также ошибка бессознательности возникает [снова]».

³²⁶ Тиб.: bre mo'i gnam ni sna tshogs dang ngo mtshar ltad mo gam mang po kun la 'jug par gyur pa na de la chags pa spang bar bya. Ю. Ж.: «Оставь пристрастие к пустым разговорам, которые бывают нередко, и всевозможным развлечениям». Э. Ш.: «Да сможет он победить страстную потребность ко всему удивительному, интересному, возникающую, когда часто происходят многообразные беседы и развлечения».

46. Если случилось заняться лишними смысла делами
Вроде копания в земле, подрезания травы, проведения
на земле линий
И подобного рода вещами, следует вспомнить советы Сугаты,
И, убоявшись [последствий], без промедления прекратить.
47. В тот момент, когда родилось желание куда-то пойти
Или что-то произнести,
Следует в начале проверить состояние ума и действовать
После того как твердо решил, что это разумно³²⁷.
48. В тот момент, когда заметил у себя в уме страсть
Или желание разозлиться, не следует в это время
Что-либо делать, не следует ничего говорить.
Надлежит пребывать в это время подобным дереву³²⁸.
49. Если ум возбужден и рассеян,
Или [появляется склонность к] язвительности,
высокомерию и гордыне,
Или [страсть] к анализу [чужих] недостатков,
Или к заманиванию в порок того, кто отбросил его,
50. Когда замечено самовосхваление
Или порицание других,
Бранчивость, склонность к ссорам и жалобам,

³²⁷ Небольшое расхождение имеется в последних двух строках: тиб. текста *dang por gang gi sems brtags nas brtan pas rigs pa ldan par bya*. Ю. Ж.: «Прежде всего исследуй свой ум, а затем в твердой решимости все исполни, как надо». Э. Ш.: «...следует вначале проверить свой ум и придать ему твердости».

³²⁸ Тиб.: *gang tshe rang yid chags pa dang khro bar 'dod pa de yi tshe las su mi bya smra mi bya shing bzhin du ni gnas par bya*. Ю. Ж.: «Когда в уме возникает привязанность или гнев, воздержись от деяний и слов и застынь [неподвижно], подобно дереву». Э. Ш.: «Когда он замечает, что его ум [что-то] привлекает или отталкивает, он не должен ни действовать, ни говорить; как дерево, должен он застыть». Коннотация тибетского текста не предполагает, что в это время практик должен находиться в парализованном, неподвижном состоянии, скорее, он должен уподобиться дереву в том смысле, что дерево не испытывает чувств.

Следует пребывать в это время подобным дереву.

51. Если в собственном уме [проявилось] стремление
к приобретательству и выгоде,
Желание славы и почестей, забота об услужливом
окружении
Или желание восхищения и преклонения [со стороны],
Следует пребывать в это время подобным дереву.
52. Если благо других исчезает [как цель] и отбрасывается,
Возникает желание позаботиться о благе своем
И ум, который желает говорить об этом,
Следует пребывать в это время подобным дереву³²⁹.
53. Если появились нетерпимость, лень, боязнь,
А также бесстыдная наглость, привычка молоть вздор
И пристрастный ум, расположенный в свою сторону,
Следует пребывать в это время подобным дереву³³⁰.
54. Когда ум, всецело подверженный клешам и активности,
лишенной смысла,
Подвергнут такого рода исследованию,

³²⁹ Тиб.: gzhan don yal bar 'dor ba dang rang dong gnyer bar 'dod pa dang smra bar 'dod pa'i sems byung na de tshe shing bzhin gnas par bya. Ю. Ж.: «Когда перестанешь помышлять о других и будешь думать лишь о собственном благополучии, когда вознамеришься говорить, дабы привлечь внимание, застынь [неподвижно], подобно дереву». Э. Ш.: «Мой ум направлен против выгоды других, он занят думой о моем благе и любит общество, чтобы говорить об этом. Поэтому застываю я, как дерево». Из сравнения этих вариантов можно сделать вывод, что перевод Ю. Ж. в той части, где говорится: «...когда вознамеришься говорить, дабы привлечь внимание», является не совсем точным.

³³⁰ Тиб.: mi bzod le lo 'jigs pa dang de bzhin spyi brtol mu cor dang rang gi phyogs zhen sems byung na de tshe shing bzhin gnas par bya. Ю. Ж.: «Когда овладевают тобой нетерпение, лень, робость, бесстыдство, охота пустословить или пристрастные мысли, застынь [неподвижно], подобно дереву». Э. Ш.: «Он нетерпим, ленив, боязлив, надменен и болтлив, и он пристрастен в мою пользу. Поэтому застываю я, как дерево». Здесь речь идет не вообще о «пристрастных мыслях», как значится в варианте Ю. Ж., а о пристрастности, обусловленной собственными интересами.

В это время Герою³³¹ с помощью противоядий³³²
Следует взять его под контроль³³³.

55. Решительно, с очень большой верой, твердо,
Почтительно и корректно, исполнившись стыдливости
и страха,
Следует усердно творить
Мир и радость других³³⁴.

56. Не впадая в уныние
Из-за прихотей недружных существ-младенцев [byis pa]³³⁵,

³³¹ Тиб.: dra' bo – «Герой», эпитет Бодхисаттвы.

³³² Тиб.: gnyen po – букв. «соперник; противник; враг», в контексте буддийской практики – борьбы с клеши – имеет значение «духовное противоядие».

³³³ Тиб.: de ltar kun nas nyon mongs dang dom med brtson pa'i yid brtags nas de tshe dra' bos gnyen po yis de ni brtan por gzung bar bya. Ю. Ж.: «Так, тщательно проверив, не завладели ли клеши его умом и не возникла ли в нем тяга к бесплодному, Герой должен хранить твердость ума, применяя противоядия». Э. Ш.: «Когда он таким образом познал, что ум является загрязненным или занят бессмысленной деятельностью, да сможет Герой всякий раз приводить его под свою власть посредством соответствующего противоядия». Вариант Э. Ш. по смыслу почти совпадает с тибетским текстом, тогда как перевод Ю. Ж. отличается от них меньшей точностью передачи смысла.

³³⁴ Тиб.: shin tu nges dang rab dad dang brtan dang gus dang zhe sar bcas ngo tsha shes dang 'jigs bcas dang zhi zhing gzhan dga' byed la brtson. Ю. Ж.: «С решимостью, верой и благоговением, непоколебимостью, учтивостью, совестью, осторожностью и безмятежностью усердствуй на благо другим». Э. Ш. строфы 55–57 переводит так: «Решительно, радостно, твердо, полный внимательности и уважения, исполнившись стыда и страха, спокойно, все обдумав, следует расположиться [благожелательно] к другим, не смущаясь из-за противоречивых желаний неразумных существ, будучи сострадательным в знании того, что это имеет место у них в силу проявления клеш, буду я постоянно ум держать в распоряжении своем собственном и в распоряжении других, занимаясь непредосудительными вещами, как магическое творение, не имеющее чувства самости».

³³⁵ Тиб.: phan tshun mi mthun byis pa yi 'dod pa mams kyis mi skyo zhing можно перевести и как «не нужно отчаиваться из-за противоречивых жела-

С сострадательной нежностью понимая,
Что [незрелый] их ум таков по причине омрачающего
воздействия клеш,

57. Я буду, предоставляя беспорочные вещи³³⁶
Во владение себе и живым существам,
Держать свой ум постоянно так,
Будто я не существую, словно я – призрак³³⁷.

58. Снова и снова размышляя о том, что я обрел после долгого
времени
Высшие свободы [драгоценной человеческой жизни],
Устанавливаю я ум, таким образом, абсолютно незыблемо,
Подобно горе Меру³³⁸.

59. Если ты, [мой] ум, не печалился,
Хотя грифы, что любят так мясо,
Терзали всегда чье-то тело,
Теперь на каком основании ты печешься о теле³³⁹?

60. На каком основании, о, ум, это тело,

ний существ-младенцев», а также как «из-за желаний конфликтующих друг с другом незрелых существ, подобных детям».

³³⁶ Тиб.: kha na ma tho med dngos po.

³³⁷ Тиб.: kha na ma tho med dngos la bdag dang sems can dbang byas shing sphrul pa bzhin du nga med par yid 'di rtag tu gzung bar bya. Последние две строки можно перевести и так: «И постоянно считать этот ум не имеющим «я», подобно иллюзии». Ю. Ж.: «Совершая непорочные дела на благо себе и другим, помни, что ум свободен от гордыни, словно иллюзорное существо». Вариант Э. Ш. совпадает по смыслу с тибетским текстом: здесь у Шантидевы, когда он приводит сравнение с иллюзией, речь идет о бессамостном подходе Бодхисаттвы при выполнении беспорочных действий ради себя и других.

³³⁸ Тиб.: ri rab, санскр.: *Sumeru* – Мировая Гора, представление, соответствующее абхидхармистской космологии.

³³⁹ Тиб.: by rgod shal chags pa yis phan tshun kun tu bshal khrid kyang yid khyod mi dgar mi byed na da lta ci phyir kha ta byed. Ю. Ж.: «Когда грифы, жадные до плоти, таскают по земле и рвут на куски это тело, ты, о, ум, не ведаешь горя. Отчего же тогда ты так печешься о нем теперь?» Э. Ш.: «Почему в противном случае он не защищает [мертвое] тело, когда жадные до мяса грифы таскают его туда и сюда?»

Считая его «своим», бережешь?
Если ты и тело – это две разные [вещи],
Тогда что за дело тебе до него³⁴⁰?

61. Глупый ум, отчего ты не цепляешься³⁴¹ за чистую
деревянную статую,
Но бережешь этот гнилой организм [*'khrul 'khor*]³⁴²,
Что состоит из нечистых совокупностей [*mi gtsang tshogs*]?
Разве это разумно³⁴³?

62. Сначала в своем воображении
Отдели постепенно кожный покров от [остальной плоти],
После этого скальпелем знания
Отдели также мясо от клетки костей,

63. И, также кости разделив,
Следует рассмотреть вплоть до костного мозга,

³⁴⁰ Тиб.: *lus 'di bdag gir gzung bys nas yid khyod ci pyir srung bar byed khyod dang 'di gnyis so so na des ko khyod la ci zhiḡ bya*. Ю. Ж.: «Считая это тело «своим», отчего, о, ум, ты так его бережешь? Раз тело и ум отделены друг от друга, что за польза тебе от него?» Э. Ш.: «Почему, о, мой дух, ты считаешь эту груду собою и бережешь ее? Когда тело – нечто отличное от тебя, что значат для тебя тогда его проступки?» В сравнении с тибетским оба варианта перевода с санскрита являются искаженными версиями положений Шантидевы. Шантидева не говорит, что тело и ум отделены друг от друга. Когда говорят об отделении сознания от тела, обычно констатируют смерть, хотя в точном смысле этого слова сознание в принципе не может существовать отдельно от материального носителя. В момент смерти сознание остается связанным с тонким телом. Шантидева говорит, что ум и тело – это два разных феномена, т. е. они нетождественны.

³⁴¹ Тиб.: *gzung mi byed*. Речь идет о том, что деревянную статую ум, пребывающий в неведении, не отождествляет со своим «я», но цепляется за «свое» тело, будто оно суть «я».

³⁴² Тиб. *'khrul 'khor* – «машина», «механизм», «агрегат».

³⁴³ Тиб.: *rmong pa'i yid khyod ci yi phyir shing gzugs gtsang ma gzung mi by mi gtsang tshogs kyi 'khrul 'khor 'di rul ba bsrungs te ci zhiḡ rung*. Ю. Ж.: «Отчего, омраченный ум, ты не цепляешься за чистую деревянную статую, но защищаешь этот грязный механизм, наполненный нечистотами?» Э. Ш.: «Ах, ты, глупец! Чистую деревянную куклу ты не отождествляешь с собою; почему же ты бережешь эту вонючую машину, наполненную нечистотами?»

И лично все это исследовать:
«Что за суть [snying po] имеется здесь?»

64. Когда, несмотря на старательный поиск,
Ты не видишь тут сути, скажи,
Почему после этого с прежней страстью
Ты все еще бережешь это тело?
65. Если нечистые [части тела] непригодны в пищу,
И кровь, конечно, не станешь ты пить,
И если внутренности не годятся тоже, чтобы
пробовать их на вкус,
Тогда что тебе делать с телом?
66. Наверняка, это будет правильно,
Если сберечь его, чтобы скормить шакалам и грифам.
Тогда это тело человеческое, сохраняясь до конца,
Будет употреблено на дело³⁴⁴.
67. Если Владыка Смерти, не ведающий жалости,
Отнимет его, хотя ты его так защищал и берег,
И подарит собакам и птицам,
Что делать тогда остается тебе?
68. Когда слуге, которого больше невозможно использовать,
Не дают одежду и т. д.,
То, раз это тело отправится в место другое, хотя о нем
и заботятся, —
Дай пищу и отдых ему, коли оно устало³⁴⁵.

³⁴⁴ Перевод Ю. Ж. этой строфы почти совпадает с тибетским текстом, а вот вариант Э. Ш.: «Это наверняка хорошо, сберечь его, чтобы скормить грифам и шакалам. Но все же лишь костылями при действовании служит это тело людей».

³⁴⁵ Тиб.: yon ten shas tsam 'ga' zhiḡ la snang na'ang de la mchod don du khamḡ gsum phul yang chung bar 'gyur. Ю. Ж.: «И если в ком-нибудь проявится хотя бы мельчайшая частица бесподобного собрания совершенств, даже подношения трех миров не хватит, дабы воздать ему почести». Э. Ш.: «Если в ком-то находится одно лишь дотоинство, что является единственным зерном [всех] достоинств, и пусть оно еще столь малое, — и трех миров не хватит, чтобы выразить ему почтение».

69. Это будет воздаянием ему за труд,
А теперь заставь работать на цель свою.
Тому, что не приносит пользы,
Не следует отдавать все³⁴⁶.
70. Установив понимание тела как лодки –
Простой опоры для прихода и ухода,
Следует превратить его ради блага всех живых существ
В драгоценное тело, исполняющее [все их] желания³⁴⁷.

³⁴⁶ Тиб.: 'di la gla mgan byin nas ni da ni rang gi don byed chug phan pa med par 'di la ni thams cad cbyin par mi bya'o. Ю. Ж.: «“Уплатив” содержание телу, заставь его трудиться себе во благо. Ибо работнику не отдают все то, что он создает». Э. Ш.: «Поэтому отдай ему плату и теперь посвяти себя, о, дух, своей собственной цели; ибо не отдают всего тому, кто заслужил вознаграждение. Тибетский текст представляется более логичным, чем оба варианта перевода с санскрита, ибо мысль Шантидевы такова: «Не следует заботиться о теле более, чем это необходимо для его поддержания в качестве средства достижения моей собственной цели, т. е. достижения состояния Будды ради блага всех живых существ. А обычные люди уделяют телу преувеличенно большое внимание, будучи привязаны к нему из-за неведения, заставляющего их идентифицировать тело с собою».

³⁴⁷ Тиб.: 'gro dang 'ong ba'i rten tsam du lus la gru yi blo bzhag ste sems can tam don sgrub pa'i phyir yid bzhin gi ni lus su bsgyur. Ю. Ж.: «Взира́й на тело свое как на лодку – всего лишь средство передвижения. И на благо живущим преврати его в тело, исполняющее желания». Э. Ш.: «Представь себе тело как лодку, поскольку оно приходит и уходит, и тогда заставь тело приходить сколько угодно с тем, чтобы ты способствовал [осуществлению] целей существ». Тибетский текст здесь также оказывается более точным, чем переводы с санскрита Ю. Ж. и Э. Ш. Тело – именно опора для прихода и ухода, т. е. рождения и смерти, а не для передвижения в обычном смысле слова. Тело обычных людей не способно служить благу всех существ, и задача буддийской практики – его преобразование в «драгоценное тело», способное исполнять все желания существ. Во время медитативной практики занимаясь, в частности, даянием, следует отдавать живым существам не это свое нечистое тело, а трансформированное посредством визуализации тело, ставшее драгоценным телом. Так объясняет, в частности, способ визуализации даяния тела в контексте тренировки типа «Лочжонг» [blo sbyong] Намкха Пел, ученик Чже Цонкапы (см.: Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца» [bko sbyong nyi ma'o 'od zer] / Пер. с тиб., предисл. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ, 2006).

71. Итак, господином став над самим собою,
Разгладив морщины гнева и хмурые брови,
Действуй с улыбкой всегда,
Став искренним другом существ³⁴⁸.
72. Не отбрасывай небрежно и с шумом сиденья
И прочие предметы, а также не хлопай с силою дверь.
Следует действовать всегда, радуясь тому,
Что высокомерие [твое] уменьшается³⁴⁹.
73. Цапли, крысы, воры беззвучно крадучись,
Идут и осуществляют заранее поставленную цель.
Тот, Кто Способен [к духовным свершениям],
Действовал всегда точно так же [бесшумно]³⁵⁰.

³⁴⁸ Тиб.: *de ltar rang dbang yod kyis te rtag tu 'jum pa'i bzhin du gyis khro gnyer ngo zum yong thong ste 'gro ba'i bshes dang gsong por gyis*. Ю. Ж.: Теперь, обретя влась над умом, всегда улыбайся. Перестань хмурить лоб и брови, первым начинай разговор и стань другом для всех». Э. Ш.: «Итак, господин над своим «я», да сможет [Бодхисаттва] постоянно улыбаться, исчезнут морщины на лбу, первым будет произносить слова приветствия, станет другом миру».

³⁴⁹ Тиб.: *khri la sogs pa bab col du sgra dang bcas par mi dor ro sgo yang drag tu mi dbye ste rtag tu gcom skung dga' bar bya*. Здесь речь идет о том, что обычные люди, которые любят себя больше, чем других, даже не замечают, как много шума и помех создают другим своими неосторожными движениями. Духовный практик все действия должен подчинять борьбе со своим эгоцентризмом, поэтому радуется свидетельствам его уменьшения. Однако и варианты Ю. Ж. и Э. Ш. представляются логичными, если учесть контекст, образуемый данной строфой вместе со следующей строфой. Ю. Ж.: «Будь всегда осмотрителен. Не шуми, передвигая сиденья и другие предметы, не хлопай дверьми. В тишине всегда находи усладу». Э. Ш.: «Он не станет передвигать с шумом и поспешностью скамейки и другие предметы, и не ломится в двери. Постоянно находит он радость в том, чтобы не производить никакого шума».

³⁵⁰ Тиб.: *chu skyar byi la chom rkun dag sgra med 'zab cing 'gro ba yis mngon par 'dod pa'i don sgrub pa thub pas rtag tu de bzhin spyod*. Хотя с точки зрения языка допустимо перевести [*spyod*] также глаголом будущего времени, так что вся строфа могла бы выглядеть так: «Способный [к духовным свершениям] должен вести себя точно так же», совпадая по смыслу с вариантом

74. С почтением внимай приносящим пользу речам тех,
 Кто искусно побуждает других³⁵¹
 И помогает им без просьбы³⁵².
 Будь всегда учеником всех³⁵³!
75. Всем, кто произносит благие речи,
 Следует выражать одобрение: «Как добродетельно сказано!»
 А если замечены чьи-то дела, являющиеся духовной
 заслугой,
 Нужно похвалить его и от всего сердца порадоваться³⁵⁴.

Ю. Ж.: «Цапли, кошки и воры в тишине бесшумно крадутся и добиваются своего. Пусть и подвижник всегда движется так же» и вариантом Э. Ш.: «Цапли, кошки и воры двигаются бесшумно и спокойно, и достигают поставленной цели. Да сможет точно так же постоянно двигаться аскет», мы полагаем, что верно передали эту строфу выражением «Тот, Кто Способен [к духовным свершениям], действовал всегда точно так же», ибо тиб. *thub pa* (Тот, Кто Является Способным) – это эпитет именно Будды.

³⁵¹ Тиб.: *gzhan bskol 'debs mkhas* – «уметь побуждать других».

³⁵² В тиб. тексте стоит *ma bcol*, где *bcol* – форма пр. и буд. времени от *'chol* – 1) доверять, поручать; 2) ошибаться, путать. С учетом второго значения этого слова можно было бы дать такой вариант перевода: «С почтением внимай речам тех, кто искусен в побуждении других и приносит несомненную пользу, оставайся всегда учеником всех!»

³⁵³ Тиб.: *gzhan la gzhan bskul 'debs mkhas shing ma bcol phan pa byed pa'i ngag gus pas spyi bor blan gyis te rtag tu kun gyi slob mar gyur*. Ю. Ж.: «С почтением принимай советы тех, кто искусно наставляет других и сам предлагает помощь. Будь всегда учеником всех живущих». Э. Ш.: «Почтительно пусть воспринимает он слова тех, кто искусен в руководстве другим и помогают без просьбы о помощи. Да сможет он быть учеником всех». Тибетский текст не содержит указания о том, чтобы принимать советы тех, кто «сам предлагает помощь», зато обращает внимание на то, что с особым благоговением следует воспринимать поучения квалифицированных наставников, и при этом уметь учиться у всех. «У всех» – это означает как «у всех наставников», так и «у всех живых существ». По сравнению с Ю. Ж. и Э. Ш. тибетский перевод отличается более глубокой интерпретацией мыслей Шантидевы.

³⁵⁴ Тиб.: *legs par smras pa thams cad la dge bar gsungs zhes brjod par bya bsod nams byed pa mthong gyur na bstod pas legs par dga' ba bskyed*. Ю. Ж.: «Всякому, чья речь добродетельна, говори: «Хорошо сказано». А если увидишь творящего доброе дело, поддержи его похвалой». Э. Ш.: «При всех

76. Следует говорить о [чужих] достоинствах, если они угаиваются,
А если [чужие] достоинства превозносятся, то следует это поддержать.
Если же речь идет о твоих собственных достоинствах,
То следует [просто] принять к сведению, что о [достоинствах твоих] известно³⁵⁵.
77. Всс начинания – ради [обретения] радости,
Но ее и за деньги трудно купить.
Поэтому следует наслаждаться счастьем радости
От достоинств, что имеются у других³⁵⁶.
78. [Так] в этой жизни я ничего не теряю,
И по ту ее сторону – также великое счастье [найду],
А из-за грехов [nyes pa] – нет радости, [есть только] страдания – [здесь],

хвалебных словах пусть он выражает свое одобрение. А стоит ему увидеть того, кто делает добро, пусть он его поощряет через пример».

³⁵⁵ Тиб.: lkog na yon ten brjod by zhing yong ten brjod na rjes su brjod gang gi yon ten brjod na de yon ten shes par rig par bya. Ю. Ж.: «Превозноси достоинства других, даже если они того не слышат. Снова и снова рассказывай о них с удовольствием. Если же речь пойдет о твоих достоинствах, просто знай, что их ценят». Э. Ш.: «О достоинствах [других] он будет говорить доверительно; [публично] он одобряет их радостно. А когда говорится о его собственных добродетелях, то он касается их [лишь] затем, чтобы могли оценить достоинства других».

³⁵⁶ Тиб.: rtsom pa thams cad dga' phyir te de ni rin gyis nyo na'ang dkon de ltas gzhan bys yon ten gyis dga' ba'i bde ba spyod par bya. Ю. Ж.: «Цель всех деяний – радость, но, даже владея несметным богатством, ее нелегко обрести. А потому возрадуйся достоинствам других, взращенным с величайшим трудом». Э. Ш.: «Цель всех усилий – удовлетворенность; она едва ли достижима даже посредством богатства. Так что я буду наслаждаться счастьем удовлетворения достоинствами, что другие обрели с усилиями». Варианты Ю. Ж. и Э. Ш. не имеют значительных отклонений от тибетского текста, но тем не менее последний является более точным выражением значимости со-радования достоинствам других.

И по ту сторону – также великие муки³⁵⁷.

79. Если уж говорить, то следует говорить по существу
И подходящим способом – о том, с чем связаны думы, –
Ясно и со смыслом, отбросив привязанность и гнев,
В приятной, мягкой манере³⁵⁸.

80. Так же, когда глазам предстают живые существа,
Следует взирать на них открытым и нежным взглядом,
понимая:

«Ведь именно на них опираясь,
Я достигну состояния Будды».

81. Постоянное побуждение высоким стремлением
Или принятие противоядия [от клеш]
Превращает для страдальцев Поле, что является
подходящим
[Для накопления] чистых заслуг³⁵⁹, в великую добродетель³⁶⁰.

³⁵⁷ Тиб.: bdag la 'dir god yod med la pha rol tu yang bde ba che nyes pas mi dga' sdug bsngal zhing pha rol tu yang sdug bsngal che. Ю. Ж.: «Так в этой жизни ты ничего не упустишь, а в грядущих – познаешь великое счастье. Но, если возненавидишь других, обречешь себя на страдание, а в будущих существованиях – на нестерпимые муки». Э. Ш.: «Я не только ничего не потеряю в этой жизни, но и приобрету великое счастье для следующих. Но из-за чувства ненависти [в этой жизни] страдание неудовлетворенности и великое страдание – для будущих жизней».

³⁵⁸ Тиб.: smra na yid phebs 'bral ba dang don gsal yid du 'ong ba dang chags dang zhe sdang spangs pa dang 'jam zhin ran par smra bar bya. Ю. Ж.: «Мягким и нежным голосом говори от чистого сердца и по существу, дабы слово твое было понятно, приятно уху и сказано из сострадания». Э. Ш.: «Ему следует говорить уверенно и по порядку, ясно и так, чтобы слова радовали сердце, были приятны уху и коренились бы в сострадании, [нужно произносить их] мягким и соразмерным тоном».

³⁵⁹ Тиб.: yon ten dang ni phan 'dogs zhing. – «подходящее [для накопления] заслуг поле». Ю. Ж. соответствующее санскритское выражение передает как «Поля совершенств, помощи и страданий», Э. Ш. как «Поле преимуществ и благодетелей».

³⁶⁰ Тиб. brtags здесь может иметь значение прошлого времени от rtoḡ – «размышлять, обдумывать; вникать; понимать; различать; исследовать», а

82. Сделавшись искусным и уверенным [в совершении деяний],
Нужно работу выполнять всегда самому.
Все дела следует делать,
Не надеясь ни на кого.
83. В практику парамиты даяния [sbyin pa'i pha rol phyin pa]
и других запредельных совершенств,
Все более возвышенных и особенных [качеств], вступлю я;
Ради меньшего [совершенства] я не откажусь
от [совершенства] более высокого,
И, самое главное, буду думать о благе других³⁶¹.
84. Хорошо обучившись посредством такого метода,
Надо для блага других постоянно усердствовать.
Тот, кто сострадателен, силою дальновидения

также иметь значение «непостоянный, переменчивый». Поэтому возможны и иные варианты перевода последней строки – «различающиеся в силу неведения», «переменчивые из-за неведения» и т. п.

³⁶¹ Тиб.: sbyin pa'i pha rol phyin la sogs gqng nas gomg du khyad zhugs sphyad chun ngu'i phyir ni che mi gtang gtsho cher gzhan gyi don bsam mo. Ю. Ж.: «В ряду парамит, начиная с даяния, каждая последующая превосходит по значимости предыдущую. Ради малого не отказывайся от великого, если нет на то особых предписаний». Э. Ш.: «Даяние [dāna] и другие совершенства – это ряд достоинств, возрастающих по сравнению с предыдущими. Он не должен отказываться от лучшего ради более низкого [в ряду совершенств], за исключением преград в поведении». Э. Ш. делает здесь примечание по поводу употребления немецкого термина «Der Damm» (дамба, насыпь, запруда, плотина, преграда и т. п.): Согласно тексту *Prajñākaramatī*, здесь под «дамбой», «плотиной» подразумевается соблюдение правил [śikṣāsamvara]. Оно называется «дамбой, плотинкой и т. п.», поскольку тесно связано с водой за-слуг». (Э. Ш., с. 153). Таким образом, согласно варианту Э. Ш., Бодхисаттва не должен ради парамиты более низкого уровня отказываться от парамиты более высокого уровня, если нет ограничений со стороны нравственных обетов. По сути в варианте Ю. Ж. речь идет о том же. А тибетский текст предлагает несколько иную интерпретацию: ради совершенства более низкого уровня Бодхисаттве не следует отказываться от совершенств более высоких, но самый главный критерий поведения и выбора – это благо других живых существ. Таким образом, тибетский текст делает акцент на махаянском смысле поучения Шантидевы.

Действует [ради этой цели], вопреки препятствиям
и даже запретам³⁶².

85. Падшим и беззащитным и тем, кто живет, соблюдая обеты,
Следует отдать все вещи,
Хоть сколько-нибудь ценные, и продукты питания, –
Все, за исключением трех одеяний Дхармы³⁶³.
86. Этому телу, практикующему благородную Дхарму,
Ради незначительных вещей нельзя причинять вред.
Если придерживаться такого подхода,
То чаяния живых существ будут быстро осуществляться.
87. Тому, в ком нет чистого помысла сострадания,
не следует жертвовать это тело.

³⁶² Тиб.: de ltar rig byas gzhan don la rtag tu brtson par gnas par by thugs rje mnga' ba ring gzigs pas bkag pa mams kyang de la gnang. Ю. Ж.: «Постигнув это, постоянно усердствуй на благо другим. Всевидящие Милосердные позволяли совершать даже то, что запрещено». Э. Ш.: «В этом знании да сможет он постоянно посвящать себя пользе других. Даже запретное является допустимым для сострадательного, который знает пользу». Вариант Э. Ш. по смыслу ближе к тибетскому тексту: в оригинале Шантидевы речь идет все же о том, что Бодхисаттва благодаря состраданию лучше понимающий, в чем благо других существ, может действовать ради осуществления их блага, даже преступая через то, что является недопустимым с общей точки зрения. Шантидева не имеет здесь в виду, что Бодхисаттве для такого поведения требуется чье-то разрешение – будь даже это «Всевидящие Милосердные». Бодхисаттва из сострадания всю ответственность за собственное нарушение правил нравственной дисциплины ради блага других берет на себя, не нуждаясь в чьем-то разрешении. Если быть точными, то Шантидева здесь вовсе не говорит о «Всевидящих Милосердных», которые «позволяли делать даже то, что запрещено». Он говорит именно об особой зоркости Бодхисаттв в усмотрении блага других существ, присущей им в силу великого сострадания.

³⁶³ Тиб.: log par ltung dang mgon med dang brtul zhugs gnas la bgo by zhing ran pa tsam du bza' by ste chos gos gsum ma gtogs pa sbyin. Ю. Ж.: Разделив свой стол с узниками низших миров, с беззащитными и с исполняющими обеты винаи, вкушай понемногу. Раздай все, кроме трех монашеских одеяний». Э. Ш.: «Он распределит [три четверти от подаяния] нищим, убогим и набожным. Он ест, соблюдая меру в еде. Он жертвует [всем], исключая три одежды».

Но как бы то ни было – в этой, а также в будущей жизни, –
Оно будет отдано,
И пусть это станет причиной осуществления великой цели³⁶⁴.

88. Не следует объяснять Дхарму тем, в ком нет к ней почтения;
Тем, кто голову повязал тканью, подобно больным,
Кто держит зонт, посох, оружие,
И тем, у кого голова покрыта.
89. Глубинную и обширную Дхарму не следует объяснять тем,
[У кого способности] низкие и женщинам, рядом с которыми
нет мужчин.
Но всегда надлежит быть почтительным
По отношению к Дхарме Высшей и Низшей [Колесниц].
90. Не следует связывать с Дхармой Низшей [Колесницы]
Того, кто является сосудом для Дхармы [Колесницы]
Обширной.

³⁶⁴ Тиб.: snying rje'i bsam pa ma dag par lus 'di gtang bar mi by ste ci nas 'di dang gzhan du yang don chen sgrub pa'i rgyur gtang ngo. Ю. Ж.: «Если нет в тебе чистого сострадания, не приноси свое тело в жертву. В этой и в следующей жизни употреби его для достижения великой цели». Э. Ш.: «Поэтому он не должен жертвовать свое тело тому, чья способность к состраданию несовершенна, но, однако, тому, в ком имеется такая предрасположенность, должен он принести такую жертву. Так ничто не потеряно». Вариант Э. Ш. и тибетский текст совпадают по смыслу: не следует совершать даяние своего тела тому, кто не имеет совершенного сострадания. Очевидно, в этом случае живые существа потеряли бы, поскольку Бодхисаттва способен им помочь в гораздо большей степени, нежели тот, у кого нет чистого сострадания. Кроме того, у Шантидевы речь здесь идет не о том, чтобы в этой и в будущей жизни употребить это тело для достижения великой цели, а о том, чтобы даяние тела послужило причиной для достижения великой цели. «Великая цель» (тиб.: don chen) – это достижение состояния Будды ради счастья всех живых существ. Правда, последние две строки тибетского текста могут быть переведены и так: «Но как бы то ни было, в этой и следующей жизни тоже следует отдать свое тело причине осуществления великой цели», т. е. посвятить себя созданию причины осуществления великой цели. Но, думается, в этом случае смысл учения, данного Шантидевой в данной строфе, размывается, и оно превращается из конкретной инструкции в некую абстрактную сентенцию.

Не следует полностью отбрасывать практику
И заниматься обманом с помощью сутр и мантр³⁶⁵.

91. Если выкидываешь палочку для зубов или сплевываешь,
То следует это прятать, присыпав землею.
Нужно бранить того, кто культивируемые поля и источники
Оскверняет мочой и другими нечистотами.
92. Не следует кушать, набивая полный рот,
Чавкать и широко открывать его,
А также не нужно сидеть, вытянув ноги,
И потирать ладони тоже не нужно³⁶⁶.
93. Не следует оставаться насдине с чужими женщинами
В экипаже, делить постель или сиденье.
Все, что делает мир неверующим,
Следует замстить и, расспросив [людей], отбросить.
94. Не следует делать знаков пальцем,
Но вежливо, с соблюдением правил приличия,
Делать жест всей правой рукой,
И точно так же – указывать путь.
95. Не будь суетлив в движениях рук, когда подаешь знаки,
Но сделай это легким движением или голос подай,

³⁶⁵ Тиб.: rgy chen chos kyī snod gyur pa dman pa'i chos la sbyar mi bya spyod pa yong su 'dor mi bya mdo dang sngags kyis 'drid mi bya. Ю. Ж.: «Не со-общай низшую Дхарму тому, кто является сосудом для Дхармы обширной. Не оставляй путь Бодхисаттвы и не вводи других в заблуждение сутрами и мантрами». Э. Ш.: «Пусть не вводит он в низшее учение того, кто ценит воз-вышенное учение; и да не соблазняет он [голым чтением] сутр и мантр при отказе от обязанностей практики». Эту строфу учения Шантидевы можно понять так: в буддизме принципиально важна практика самопреобразования, а начитывание сутр и мантр при отказе от собственной практики Дхармы – это не что иное как надувательство. Эти же строки можно понять и как пред-писание для Бодхисаттвы о том, что нельзя отказываться от практики деяний и ограничиваться начитыванием сутр и мантр. Голое чтение сутр и мантр не в силах принести действенную помощь живым существам.

³⁶⁶ Как говорится в примеч. 121 Ю. Ж., потирание ладоней в древней Индии считалось одновременно угрозой и вызовом (см.: Ю. Ж., с. 215).

Сделай щелчок пальцами,
Иначе ты станешь развязным³⁶⁷.

96. Спать надлежит в желательном направлении,
Как Покровитель почил, преодолев Печаль,
И с осознанной установкой быстро встать, –
С самого начала настроиться надо на это³⁶⁸.

97. Из практик Бодхисаттвы,
О коих говорилось, что они безмерны³⁶⁹,
Именно практика очищения³⁷⁰ ума –

³⁶⁷ Последнюю строку Ю. Ж. переводит так: «А иначе утратишь контроль над собой». А вариант Э. Ш. совпадает по смыслу с тибетским текстом: речь идет о необходимости соблюдения поведенческих предписаний.

³⁶⁸ Тиб.: *ngon po ny ngan 'das gzims ltar 'dod pa'i phyogs su nyal bar bya shes bzhin myur du ldang sems la thog ma nyid du nges par sbyar*. Ю. Ж.: «[Перед сном] ляг в желаемом направлении, подобно тому, как лежал Покровитель, уходя в Нирвану. И сразу же, сохраняя бдительность, вознамерься пробудиться без промедления». Э. Ш.: «Пусть он располагает спать в предпочтительном направлении в позе Господа на ложе Угасания [*auf dem Bett des Erlöschens*], сознательно, быстро поднимающийся, безоговорочно, прежде, чем его к тому призовут». Разница между тремя вариантами – в использовании терминологии, относящейся к понятию «уход в Нирвану». В тибетском тексте использовано выражение *ny ngan 'das* – «ушел за пределы Печали», т. е. «освободился от сансары». Ю. Ж. использует выражение «уйти в Нирвану». А Э. Ш. для понятия «Нирвана» использует немецкое слово «*das Erlöschen*», которое имеет спектр значений: «угасание», «превращение в недействительное», «истечение» и т. п. Такой выбор немецкого термина обусловлен, очевидно, тем, что сам переводчик понимает нирвану именно как угасание или уничтожение бытия. Но, следует заметить, что подобная интерпретация нирваны, основанная на хинаянском воззрении, не является адекватной для Махаяны. Суть махаянской нирваны точно выражает именно тибетское выражение *ny ngan 'das*.

³⁶⁹ Тиб.: *tshad med pa* – «безмерный». В тибетском тексте говорится, что деяния Бодхисаттвы безмерны, а в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. они бесчисленны. Думается, тибетский текст более точно выражает мысль Шантидевы – деяния Бодхисаттвы нельзя измерить обычной мерой, потому-то они и называются парамитами, т. е. запредельными совершенствами.

³⁷⁰ Тиб.: *sems sbyang ba yi sphyod pa* – практика тренировки ума, но это же выражение переводимо и как «практика очищения ума».

Это то определенно возможное, что следует практиковать³⁷¹.

98. Днем и ночью по три раза надо декламировать
*Трискандха-сутру*³⁷²,

И, при опоре на Победителя и Бодхичитту,
Будут определенно укрощены остатки пороков
И погашены³⁷³ последствия³⁷⁴ падений³⁷⁵.

99. В любых обстоятельствах, в которых ты действуешь
Добровольно или по воле чужой,
Следует старательно тренироваться в применении
Услышанных наставлений в тех обстоятельствах.

100. Для Сынов Победителя нет ничего,
Что не стало бы [формой] обучения;
Для мудреца, живущего таким же образом,
Нет ничего, что не превращалось бы в духовную заслугу³⁷⁶.

³⁷¹ Тиб.: byang chub sems dpa'i sphyod pa dag tshad med par ni gsung pa las sems byang ba yi sphyod pa ni nge par de srid spyad par bya. Ю. Ж.: «Нет числа деяниям Бодхисаттвы, так говорят учения. А потому прежде всего исполняй то, что очищает ум». Э. Ш.: «Бесчисленны описанные практики Бодхисаттвы, но практика очищения ума – это та практика, которую ему необходимо выполнять прежде всего».

³⁷² Тиб. название сутры – phung po gsum pa.

³⁷³ В тибетском тексте в последней строке gzhan la phan don sems shing 'chags par byed выражение phan don можно перевести как «полезная цель», и как «смысл пользы».

³⁷⁴ В тиб. тексте стоит ltung ba'i lhag ma – «остатки падений». Речь идет об остаточных явлениях – остаточных клешах, следах клеш и падений.

³⁷⁵ Тиб.: nyin dang mtshan mo lan gsum du phung po gsum pa gdon by zhing rgyal dang byang chub sems brten nas ltung ba'i lhag ma nges zhi bya. Ю. Ж.: «Трижды ночью и трижды днем перечитывай вслух *Трискандха-сутру*. Так, вверив себя Победителям и Бодхичитте, очистишь свой ум от оставшихся пороков и злодеяний». Э. Ш.: «Трижды ночью и трижды днем пусть приводит он в движение три составные части [пути исцеления]. Благодаря этому он погашает остатки грехов, поскольку опирается на просветленную мысль и на Победителя».

³⁷⁶ Тиб.: rgyal sras mams kyis mi bslab pa de ni gang yang yod min te de ltar gnas pa'i mkhas pa la bsod nams mi 'gyur gang yang med. Ю. Ж.: «Ибо нет ничего, что не должен познать Сын Победителя. Тот, кто искусен в этом, не веда-

101. Все, что делаешь прямо или опосредованно,
Следует совершать не иначе как ради блага живых существ,
И исключительно ради блага живых существ
Все посвящать Просветлению³⁷⁷.
102. От Благого Друга, являющегося мастером смысла
Великой Колесницы, и от высших обетов Бодхисаттвы
Никогда не следует отказываться,
Даже если это стоит жизни³⁷⁸.
103. Обучайся в соответствии с методом вверения себя Гуру –

ет пагубного». Э. Ш.: «Так как не существует ничего, в чем Сыны Победителя [для блага существ] упражняться не должны бы, и ничего, что не было бы исполнено заслуги для того, кто ведет себя так». Немецкий перевод санскритского оригинала довольно близок по смыслу к тибетскому тексту, хотя тибетский текст более точно передает учение Шантидевы, заключенное в данной строфе, а вариант Ю. Ж. является неточной интерпретацией смысла, вкладываемого Шантидевой в эти строчки. Речь идет здесь не о том, что Бодхисаттва должен все познать, а о том, что Бодхисаттва способен все, с чем встречается, воспринимать как урок и ситуацию для духовного тренинга. Тот, кто практикует этим способом, абсолютно все может использовать для накопления духовных заслуг.

³⁷⁷ Тиб.: *dnegos sam yang na brgyud kyang rung sems can don las gzhan mi spyad sems can kho na'i don gyi phyir thams cad byung chub phyir bsngo'o*. Ю. Ж.: «Все, что совершаешь прямо или косвенно, пусть будет на пользу другим. Все деяния, сотворенные ради Пробуждения, посвящай благоденствию живущих». Э. Ш.: «Да сможет он опосредованно или непосредственно действовать исключительно к благу существ, и только во имя блага существ да сможет он направлять все к достижению Просветления».

³⁷⁸ Тиб.: *rtag par dge ba'i bshes bsnyen ni theg chen don la mkhas pa dang byang chub sems dpa'i brtul zhugs mchogs srog gi phyir yang mi btang ngo*. Ю. Ж.: «Никогда, даже если придется пожертвовать жизнью, не отвергай духовного друга, постигшего суть учений Великой Колесницы и соблюдающего обеты Бодхисаттвы». Э. Ш.: «И никогда пусть не оставляет он, даже ценою своей жизни, духовного друга, который исполняет практики Бодхисаттвы и знает смысл Великой Колесницы». Думается, тибетский текст и в этом случае более точно, чем Ю. Ж. и Э. Ш. передает учение Шантидевы: нельзя предавать Учителя, являющегося мастером Махаяны, и отказываться от обетов Бодхисаттвы, ибо то и другое – это несчастья похуже, чем потеря жизни.

Так, как это изложено в *Совершенном Освобождении Шрисамбхавы*³⁷⁹.

Наставления об этом и другие поучения Будды
Следует познать, читая *Раздел Сутр*³⁸⁰.

104. В *Разделе Сутр* содержатся упражнения [Бодхисаттв],
Поэтому следует читать сутры.

А в качестве начала следует созерцать
Сутру *Акашагарбха*^{381, 382}.

105. Для того чтобы практиковать постоянно,
Следует непременно снова и снова читать
«Антологию всех практик» [bslab pa kun las btus]³⁸³,
Ибо в ней дано более подробное объяснение
[упражнений]³⁸⁴.

106. Или иной раз следует почитать «Антологию
всех сутр» – [mdor bsdus pa'i mdo mams kun las btus]³⁸⁵,

³⁷⁹ Тиб. название этого текста – dpal 'byung ba yi mam thar.

³⁸⁰ Тиб.: dpal 'byung ba yi mam thar las bla ma bsten pa'i tshul ltar bslab 'di dang sang rgas bka' stsal gzhan mdo sde bklags nas shes par bya. Ю. Ж.: «Научись почитать учителя, как преподано в *Житии Шрисамбхавы*. Это и прочие наставления Будды постигнешь, читая сутры». Э. Ш.: «И из «Освобождения благородного Самбхавы» пусть он научится, как вести себя по отношению к учителю. Провозглашенное Буддой [то, что приведено здесь и то, что не приводится здесь] он должен познать из чтения сутр».

³⁸¹ Тиб. название сутры – nam mkha'i snying po'i mdo.

³⁸² Тиб.: mdo sde mams las bslab pa snang de bas mdo sde bklag par bya nam mkha'i snying po'i mdo sde ni thog ma nyid du blta bar bya. Ю. Ж.: «Читай сутры, ибо в них описаны практики. Изучи коренные падения, изложенные в *Акашагарбха-сутре*». Э. Ш.: «Правила [для Бодхисаттв] находятся в [махаянских] сутрах. Поэтому он должен их декламировать. И в «Сутре Акашагарбхи» пусть он найдет тяжкие грехи».

³⁸³ Санскр. название этого труда Шантидевы – *Śikṣāsamuccaya*.

³⁸⁴ Тиб.: gang phyir rtag tu spyad pa ni de las rgy cher rab ston pas bslab pa kun las btus pa yang nges par yang dang yng du lta. Ю. Ж.: «Непреренно снова и снова перечитывай *Шикшасамучаю*, ибо там подробно описаны благие деяния». Э. Ш.: «Также «Собрание правил» должен он с необходимостью снова и снова просматривать, ибо в ней подробно излагаются практики добра».

³⁸⁵ Несохранившийся труд Шантидевы, на санскрите называвшийся *Sūtrasamuccaya*.

А также другой текст с таким же названием,
Сочиненный Арья Нагарджуной,
Старательно надлежит изучать.

107. Следует практиковать именно то,
Что не противоречит данным трудам.
Увидев, что наставления [предназначены] для защиты
ума существ³⁸⁶,
Надлежит практиковать их в совершенстве³⁸⁷.
108. Если исключительно кратко сказать,
То защитная характеристика осознанности,
или интроспекции, –
Это снова и снова предпринимаемая проверка
Обстоятельств и состояний тела и ума³⁸⁸.

³⁸⁶ В тиб. тексте стоит 'jig rten sems. Это буквально означает «мир ум», что можно перевести и как «сознание мирских [существ]», и как «мирское сознание». Хотя, с точки зрения языка, можно было бы перевести и как «сознание мира» или «вселенское сознание». Но мы в данном случае ориентируемся на переводы Ю. Ж. и Э. Ш. с санскрита и полагаем, что речь идет о защите ума обычных существ. Правда, использование Ю. Ж. термина «миряне» можно считать правомерным при уточнении, что речь идет о мирянах не в той коннотации, где мирское суть синоним светского, а в специфической буддийской коннотации. В буддизме «мирское ['jig rten]» – суть противоположность духовного, т. е. того, что соответствует образу мышления в согласии с Дхармой. В этом специфически буддийском смысле даже Лама, сидящий на троне и дающий Учение, может иметь мирской ум.

³⁸⁷ Тиб.: gang las gang ni ma bkag pa de nyid spyad par bya ba ste 'jig rten sems ni bsrung ba'i phyir bslab pa mthong nas yang dag spyad. Последние две строчки можно перевести и так: «Увидев, что тренинг предназначен для защиты мира и сознания, следует практиковать их в совершенстве». Ю. Ж.: «Видя, что запрещено, а что предписано, применяй учения, дабы защитить умы мирян». Э. Ш.: «Да сможет он в познании правил следовать цели защиты сознания существ в соответствии с указаниями этих трудов о том, что ему запрещается, а что предписывается».

³⁸⁸ Тиб.: lus dang sems kyi gnas skab la yang dang yang du brtag bya ba 'di nyid kho na mdor na ni shes bzhin bsrung ba'i mtshan nyid do. Ю. Ж.: «Итак, подводя итог, бдительность – это непрерывное осознание состояния ума и

109. Эти учения следует реализовать в практических действиях [lus kyis],
Разве можно претворить что-то, просто произнося слова?
И возможно ль одним только чтением медицинских трактатов
Помочь излечению больных?

Глава шестая
УЧЕНИЕ О ТЕРПЕНИИ (BZOD PA BSTAN PA)³⁸⁹

1. Накопленные за тысячу калп благие результаты
Практики даяния, почитания³⁹⁰ Сугат и прочие –
Какис бы ни были, –
Все они уничтожаются одним мгновением гнева.
2. Не существует на свете худшего зла, чем ненависть,
И не существует аскезы³⁹¹, равной терпению.
А потому всевозможными способами
Следует заниматься медитацией терпения³⁹².
3. Если сердце охвачено болью ненависти,
Ум не ведает чувства покоя
И не найти ему радость и счастье,
Сон не идет, и теряется стойкость.
4. Против гневного властелина даже те,

тела». Э. Ш.: «Определение осознанности [samprajanya] в сжатом виде суть следующее: постоянная проверка всех телесных и духовных состояний».

³⁸⁹ Тиб. название главы – bzod pa bstan pa, в варианте Ю. Ж. – «Парамита терпения», в варианте Э. Ш. – «Совершенство терпения».

³⁹⁰ Тиб. mchod переводится как «почитание», а также как «подношение».

³⁹¹ Тиб.: dka' thub.

³⁹² Тиб.: zhe sdang lta bu'i sdig pa med bzod pa lta bu'i dka' thub med de bas bzod la nan tan du sna tshogs tshul gyis bsgom par bya. Ю. Ж.: «Нет зла страшнее ненависти, и нет подвижничества превыше терпения. И потому усердно подвизайся в терпении, прибегая к многообразным методам». Э. Ш.: «Не существует зла, равного ненависти, не существует искупления, равного терпению. Поэтому да сможет он изо всех сил различными способами упражняться в терпении».

Кто великодушно одарен был им богатством
и почестями,
Те, кому он являлся опорой,
Поднимают восстание, чтобы убить.

5. Из-за того, [кто подвержен гневу] несчастны друзья
и близкие,
И хотя привлекает он их щедротами,
[Это] не делает их верными и преданными.
Словом, не быть никогда гневливому человеку счастливым.
6. Враг-гнев творит это и другие страдания,
Тот, кто, яростно схватившись [с этим врагом],
Побеждает его,
Тот обретает блаженство здесь и в других местах³⁹³.
7. Гнев, находя себе пищу в несчастливом состоянии ума,
Что возникает в результате нежеланных событий
Или препятствий на пути к желаемому,
Набирает силу и разрушает меня самого³⁹⁴.
8. А раз так, то я должен
Того врага полностью лишить его пищи,
Ибо он только и делает, что мне вредит, –
Нет у него иной работы³⁹⁵.

³⁹³ Тиб.: 'di dang gzhan du bde – счастлив здесь и в других местах. Ю. Ж. и Э. Ш.: «и здесь, и в иных мирах».

³⁹⁴ Тиб.: mi 'dod byas dang 'dod pa yi gegs byas pa las byung gyur pa yid mi bde ba'i zas myed nas zhe sdang brtas te bdag 'joms so. Ю. Ж.: «Недовольство, возникающее во мне, когда нечто происходит вопреки моей воле или препятствует исполнению моих желаний. Это пища для гнева, меня разрушающего». Э. Ш.: «Поскольку я начинаю то, что мне невыгодно, и поскольку срывается то, что мне выгодно, возникает недовольство. Этой пищей насыщается ненависть и уничтожает меня».

³⁹⁵ Тиб.: de ltas bdag gis dgra bo de'i zas ni nam par gzhom par by 'di ltar bdag la gnod pa las dgra 'di la ni las gzhan med. Ю. Ж.: «И потому должен я лишить пищи этого недруга, ибо он только и делает, что причиняет мне вред». Э. Ш.: «Поэтому я хочу разрушить пищу этого врага, ибо этот противник не имеет никакой иной цели кроме моего уничтожения».

9. Какая бы ни выпала мне судьба,
Пусть неизменно радостным будет настрой ума:
Ведь печалюсь, желаемое не осуществляю я,
А добродетели мои – деградируют³⁹⁶.
10. В том случае, если имеется способ исправить
[то, что случилось],
То зачем тогда унывать?
А если исправить ничего нельзя,
То какая польза в том, чтобы унывать³⁹⁷?
11. Ни себе, ни своим любимым
Никто не желает страданий бесчестья,
Презрения, грубых слов и всего, что оскорбляет слух,
Но по отношению к врагам все обстоит наоборот.
12. Причина для счастья появляется редко,
А причин для страданий – великое множество.
Но, не имея страданий, невозможно обрести отречение
[nges 'byung]³⁹⁸,

³⁹⁶ Тиб.: ci la bab kyang bad gis ni dga' ba'i yid ni dkrug mi by mi dga' byas kyang 'dod mi 'grub dge ba dag ni nyams par 'gyur. Ю. Ж.: «Что бы ни выпало мне на долю, пусть неизменной будет радость моя. Ибо в печали я не достигну желаемого, И мои добродетели истощатся». Э. Ш.: «Даже если меня поражают самые скверные напасти, я должен сохранять непоколебимым свой веселый настрой. Ибо в недовольстве нет никакой пользы, но добродетель теряется».

³⁹⁷ Тиб.: gal te bcos su yod na ni de la mi dgar ci zhig yod gal te bcos su med na ni de la mi dga' byas ci phan. Ю. Ж.: «К чему печалиться, если все можно еще поправить? И к чему печалиться, если ничего уже поправить нельзя?» Э. Ш.: «Если существует средство исправления, то почему тогда недовольствоваться? И к чему недовольствоваться, если не существует никакого средства для исправления?»

³⁹⁸ Тиб. nges 'byung обозначает «отречение», т. е. отказ от сансары, бесконечного циклического процесса неконтролируемых перерождений, и устремление к освобождению. Это одно из основополагающих понятий, выражающих три основы буддийского пути. В содержательном отношении nges 'byung имеет смысл освобождения от своего привычного поведения, появление отвращения к нему. Это, как объясняет Согьял Ринпоче, «действительное рождение» – для практики все большего и большего освобождения и высше-

Поэтому оставайся стойким, мой ум³⁹⁹!

13. Те, кто поклоняется богине Гаури⁴⁰⁰, и аскеты традиции Карна⁴⁰¹

Терпят без всякого смысла боль, предавая себя огню и мечу.

Так почему же не хватит мне духа,

Чтобы [трудности переносить] ради Освобождения⁴⁰²?

14. Нет ни единой вещи, что не стала бы легким делом,

Если к этому себя приучить.

Потому через привыкание к малым страданиям

Стань терпеливым к страданиям великим⁴⁰³.

го просветления (см.: Согьял Ринпоче. Книга жизни и практики умирания, с. 52).

³⁹⁹ Тиб.: *tshul khrims 'chal bas yid byung nas rtag tu sdig pa zad byed shog bde 'gro dag kyang thob gyur nas der yang brtul zhugs mi nyams shog*. Ю. Ж.: «Пусть те, кто не соблюдает нравственную дисциплину, преисполнятся сожаления и вознамерятся избавиться от пороков. Пусть достигнут они перерождения в высших мирах и там не нарушают обетов». Э. Ш.: «Пусть злонамеренные смутятся и постоянно практикуют погашение грехов, и да смогут они, когда переродятся со счастливой судьбой, не преступать тогда свои обеты!»

⁴⁰⁰ Тиб.: *dka' bzlog* или *go gi* – имя богини Гаури, которая, как и богиня Кали, а также богиня Дурга, является аспектом проявления Богини-Матери индуистского пантеона. В переводе Ю. Ж. речь идет о богине Кали, в переводе Э. Ш. – о богине Дурга.

⁴⁰¹ В переводе Ю. Ж. – «аскеты Карната», в переводе Э. Ш. речь идет о «последователях [богини] Дурга из местности Карната».

⁴⁰² Тиб.: *dka' bzlog dad dang ka rna pa bsreg dang bcad sogs tshor ba ni don med bzod byed thar pa yi don du bdag go ci phyir sdar*. Ю. Ж.: «Аскеты Карната и сыновья богини Кали понапрасну предают свое тело огню и мечу. Так неужели не хватит мужества у меня, устремленного к Пробуждению?» Э. Ш.: «Последователи [богини] Дурга в местности Карната претерпевают боль от сожжения и поражения мечом ни за что; почему же я должен отчаиваться, если речь идет об Освобождении?»

⁴⁰³ Тиб.: *goms na sla bar mi 'gyur ba'i dngos de gang yang yod ma yin de bas gnod pa chun goms pas gnod pa chen po bzod par byos*. Ю. Ж.: «Нет ничего, к чему постепенно нельзя было бы себя приучить. И потому, привыкнув превозмогать небольшие страдания, сумеешь вытерпеть и великие муки». Э. Ш.:

15. Страдания, доставляемые змеями, мухами,
Голодом, жаждой, и другие [неприятные] ощущения,
Зуд от сыпи на теле и прочие страдания, не имеющие смысла,
Отчего не воспринимаются [всерьез]⁴⁰⁴?
16. Я буду сносить, не считая за муку,
Жару и холод, ветер и дождь,
Болезнь, оковы, побои и прочее.
А иначе страдание возрастет еще более⁴⁰⁵.
17. Есть люди, в которых вид собственной крови
Рождает героизм и особое мужество,
И есть люди, которые падают в обморок
При виде чужой крови.
18. Это зависит от того, каковы качества ума –
Присуща стойкость ему или трусость.
Поэтому, пренебрегая [всеми] невзгодами,
Не дай страданиям победить себя!
19. В уме мудреца не поднимется муть [тревоги, депрессии и пр.],
Даже когда возникает страдание,
[Ибо он] объявил войну клешам,
А во время битвы – много мучений.

«Не существует ничего, чем нельзя было бы овладеть, упражняясь в этом. Поэтому посредством упражнений в малых страданиях становится переносимым также страдание большое».

⁴⁰⁴ Тиб.: *spgul dang sa sbrang dag dang ni bkres skom la sogs tshor ba dang gyap pa la sogs bcas pa yi don med sdug bsngal cis ma mthong*. Ю. Ж.: «И разве ты не считаешь ничтожным страдание от укусов жуков, слепней и комаров, жажды, голода и сыпи на теле?» Э. Ш.: «Москитов, слепней, мух, голод, жажду и прочие болезненные ощущения, и страдания, такие, как сильный зуд, почему ты оставляешь без внимания как бесполезные?»

⁴⁰⁵ Тиб.: *tsha grang char dang rlung sogs dang nad dang 'ching dang rdeg sogs la bdag gis bze re mi by ste de ltar byas na gnod pa 'phel*. Ю. Ж.: «Сноси терпеливо жару и холод, ветер и дождь, странствия и болезни, кабалу и избиения, а иначе твои мучения будут приумножаться». Э. Ш.: «Не позволяй себе раскиснуть из-за холода и жары, дождя и ветра, истощения в пути, болезни, тюрьмы, побоев; иначе ты будешь страдать еще больше».

20. Те, кто, презрев все страдания,
Уничтожают врагов – ненависть и прочие клеши, –
Одержавшие такие победы – вот кто Герои,
А остальные победители – это убийцы трупов⁴⁰⁶.
21. У страдания есть и такие достоинства:
Кто печаль изведal, расстаётся с гордыней,
Обретает сострадание к существам сансары⁴⁰⁷,
Избегает пагубных [действий] и радуется добродетели.
22. Я не испытываю гнева по отношению к желчи
И прочим [естественным] факторам страданий, коих
число возрастает,
Так почему же я злюсь на существ, обладающих сознанием,
Ведь все они зависимы – от власти причин и условий⁴⁰⁸?
23. Например, подобно тому, как эта болезнь возникает в теле,
Хотя ее никто не желает,
Так и клеши неуклонно проявляются,
Хотя этого никто не желает.
24. Хотя никто не помышляет: «Надо разгневаться»,
Люди обычно гневаются.
И точно так же рождается гнев,
Хотя он не думает: «Я возникну».

⁴⁰⁶ Тиб.: sdug bsngal thams cad khyad bsad nas zhe sdang la sogs dgra 'joms pa de dag rgyal byed dpa'bo ste lhag ma ro la gsod pa'o. Ю. Ж.: «Героями величают тех, кто, не взирая на муки, одолел врагов своих – ненависть и страсть. Остальные же умерщвляют лишь трупы». Э. Ш.: «Те являются победоносными героями, кто, грудью встречая удары врага, побеждает противника; другие убивают лишь мертвых».

⁴⁰⁷ Тиб.: 'khor ba pa.

⁴⁰⁸ Тиб. med tshe dngos yod srid min na dngos po yod par nam zhig 'gyur dngos po skyes par ma gyur par dngos med dang ni 'bral mi 'gyur. Ю. Ж.: «Нет бытия во время небытия. Когда же бытие возникает? Ведь несбытие не исчезнет до тех пор, пока не появится бытие». Э. Ш.: «Если существующего нет в то время как имеет место несуществование, когда же существующее возникнет? Это несуществующее до тех пор именно не исчезает, пока существующее не возникает».

25. Все преступления и пороки, какие ни есть,
И всевозможные виды зла –
Все это возникает в силу причин и условий⁴⁰⁹,
А не является существующим независимо.
26. Те совокупности причин и условий
Тоже не имеют мысли: «Да возникнет»,
А то, что порождается ими,
Также не получает рождения [с мыслью]:
«Я буду порожден»⁴¹⁰.
27. То, что называется «первоосновой»⁴¹¹
И понимается как самопроизвольно действующая Самость⁴¹²,
Это не имеет специального намерения
«Да возникну я» и не имеет возникновения⁴¹³.
28. Если, будучи невозникшей, эта [«первооснова»]
не существует,
То тогда кто желает возникнуть?

⁴⁰⁹ Тиб.: *rkyen gyi stobs las* – в силу причин и условий. В варианте Ю. Ж. – «в силу условий», Э. Ш. – «в силу соответствующих причин».

⁴¹⁰ Тиб.: *rkyen mams tshogs pa de dag kyang bskyed par by zhes sems pa med des bskyed de yang bdag bskyed ces skyes pa yod pa ma yin no*. Ю. Ж.: «Собрание условий не имеет намерения: «Да возникнет...», и порождаемое ими не имеет намерения: «Да возникну». Э. Ш.: «Как комплекс причин не мыслит: «Я хочу породить», так и порожденное не думает: «Я порождаюсь». Сравнение трех вариантов показывает, что в варианте Ю. Ж. допущена неточность, когда она переводит: «Да возникну». Должна быть употреблена именно пассивная форма глагола – как в тибетском и немецком вариантах.

⁴¹¹ Тиб.: *gtso bo* – «первооснова». Эти строки направлены против философских идей небуддийских школ Санкхья и Ньяя-Вайшешика о существовании независимых первопринципов бытия – «первоматерии» или «души».

⁴¹² Тиб.: *bdag*, санскр.: *Ātman*.

⁴¹³ Тиб.: *gtso bo zhes byar gang 'dod dang bdag ces brtags pa gang yin pa de nyid bdag ni 'byung by zhes ched du bsams shing 'byung ba med*. Ю. Ж.: «То, что якобы является праматерией, и то, что описывается как «я», не появляется на свет, помыслив: «Да возникну». Э. Ш.: «То, что принимают за праматерию, и что считают Самостью, то не возникает после того как подумало: «Я хочу появиться».

Поскольку [«первооснова»] постоянно перетекает в объекты,
То она также не является прекращающейся⁴¹⁴.

29. В том случае, если бы эта Самость была постоянной,
То она проявлялась бы нефункционально, как пространство.
И даже встретившись с другими условиями,
Как могло бы оказаться деятельным то, что неизменно?
30. А если в момент действия [«Самость»] остается такой же,
что и прежде,
То как же совершено было ею то действие?
Когда говорят: «Это является ее [«Самости»] деятельностью»,
Предполагается нечто, ставшее связанным [с самостью]⁴¹⁵.
31. Таким образом, все является зависимым от чего-то другого,
И в силу этой зависимости, не имеет силы [в себе самом].
Если это познать, то не станешь сердиться
На все вещи, что подобны фантомам⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Тиб.: *ma skyes par ni de med na de tshe skye bar 'dod pa gang yul la rtag tu gyeng 'gyur bas 'gag par 'gyur ba'ng ma yin po*. Ю. Ж.: «Поскольку они не возникают, они и не существуют, как же могут они захотеть появиться? Поскольку [«я»] было бы постоянно связано с объектами [восприятия], эта [связь] никогда не прекращалась бы». Э. Ш.: «Ибо до возникновения он не существует. Кто тогда мог бы желать возникнуть? И поскольку [вечная Самость] постоянно связана с объектами [созданными праматерией], она не может прекратить существовать».

⁴¹⁵ Тиб.: *byed pa'i tshe yang sngon bzhin na byed pas de la ci zhig byas de yi byed pa 'di yin zhes 'brel bar 'gyur pa gang zhig yod*. Ю. Ж.: «Как может атман совершать деяния, если в момент деяния он остается таким же, как прежде? Если же он совершает деяние в силу связи [с чем-то иным], то разве [атман] – причина [деяния]?» Э. Ш.: «Что вызывает к деятельности то, что во время деятельности является таким, каким был прежде? Которое из двух [Самость или Деятельность] побуждает другого, когда [словами] «ее [Самости] деятельность» [обозначается] связь?»

⁴¹⁶ В используемом нами издании тиб. текста стоит *sbrul* – «змея», так что можно было бы подумать, что все вещи сравниваются с иллюзорной змеей – как в распространенном примере при объяснении Пустоты: в темноте веревку можно принять за змею. Но судя по контексту, а также по вариантам Ю. Ж. и Э. Ш., все же, видимо, в настоящем издании тибетского текста про-

32. [Тогда] кто – кому [или что – чему] должен
противодействовать?
Тогда противодействие [или противоядие клешам] –
это ведь тоже неразумно?
Но нет [ничего] неразумного в том, чтобы желать
Прекращения страданий в зависимости
от противоядия⁴¹⁷.
33. Поэтому говорится [в Учении]: «Если заметишь,
Что враг или даже, возможно, друг, действует несправедливо,
Пойми, что он таков, потому что таковы причины
и условия».

изошла опечатка, и должно быть слово *srgul* – фантом, призрак, дух из бардо и т. п.

⁴¹⁷ Тиб.: *gang gis gang zhig bzlog bya ste bzlog pa'ang rigs pa min zhe na de
ls brten nas sdug bsngal gnams rgyun chad 'gyur 'dod mi rogs med*. Ю. Ж.: «Тогда
укрощать гнев было бы неразумно, ибо кто и что стал бы обуздывать? Это
разумно, ибо в силу зависящего возникновения страдание отсекается». Э. Ш.:
«Если кто-то полагает, что в таком случае также невозможно было бы проти-
востоять [гневу] [и спрашивает себя], кто кому противостоит, то [мы гово-
рим], что это является возможным. Поскольку существует зависимость, мы
считаем, что страдание успокоится». В тибетском тексте и в переводе Э. Ш. с
санскрита говорится именно о противодействии, или противостоянии клешам.
То есть Шантидева здесь ведет речь о том, что, хотя все вещи подобны фан-
томам или иллюзиям, применение противоядий от омрачений, например, от
гнева, не является чем-то неразумным или нелогичным: прекращение страда-
ний возможно в силу существования зависимости феноменов друг от друга.
В данном случае нет ничего нелогичного в том, чтобы стремиться к прекра-
щению страданий путем применения противоядия от омрачений. Когда же
Ю. Ж. использует в данном контексте термины «укрощение» и «обуздание»,
то это не совсем точно передает мысль Шантидевы: не следует пытаться про-
сто обуздать то или иное омрачение, например, гнев, но нужно умело приме-
нить противоядие от него. То есть важно знать, как именно противодейство-
вать. Что касается терминов «укрощение» и «обуздание», то они обычно
применяются в контексте сравнения ума с диким слоном. В данном контексте
речь об укрощении или обуздании ума идет именно в смысле противодейст-
вия клешам посредством противоядий.

Думай так и оставайся спокойным^{418, 419}.

34. Если бы по природе вещей исполнялось [только] то,
Что нравится существам, то, поскольку никто не желает
страдать,

Ни у кого из тех, кто воплощен в тела,
Не возникали бы никогда страдания⁴²⁰.

35. По неосторожности люди даже сами себе
Причиняют вред, например, колючками и другими вещами,
Из-за страстных желаний – ради женщины или чего-то иного,
Перестают [даже] принимать еду, питье и совершают
всевозможные глупости.

36. Некоторые из них вешаются, прыгают в пропасть,
Травят себя или съедают то, что не годится в пищу.
Есть и те, кто чинит себе вред поведением,

⁴¹⁸ Тиб.: bde bar mnos – «оставайся в блаженстве», «сохраняй счастливое [состояние]».

⁴¹⁹ Тиб.: de bas dgta'am mdza' yang rung mi rigs byed pa mthon gyur na 'di 'dra'i rkyen las gyur to zhes de ltar soms te bde bar mnos. Ю. Ж.: «И потому, видя как недруг или благожелатель совершает несправедливое деяние, я сохраняю безмятежность, думая: «Это – следствие условий». Э. Ш.: «Поэтому да сможет он, даже если увидел, что друг или враг творит несправедливое, оставаться в осознании, что у него имеются соответствующие причины». В варианте Э. Ш. смысл несколько смещен по сравнению с тибетским текстом и вариантом Ю. Ж. в сторону более тривиальной интерпретации. Сам Шантидэва, очевидно, вкладывал в эти строки именно философский смысл, более полно схваченный тибетским loca'wa и Ю. Ж., те, кто совершают преступления, делают это, не будучи свободными субъектами собственных деяний, а в силу зависимости от причин и условий, которые сформировали их, и которые побуждают их к злодеяниям. То есть не надо уподобляться собаке, которая злится на палку и грызет ее, когда кто-то наносит ей палкой удары. Следует оставаться в понимании зависимого происхождения и сохранять невозмутимость.

⁴²⁰ Тиб.: gal te ngang dgas 'grub gyur nas 'ga' yang sdug bsngal mi 'dod pas lus can dag ni thams cad kyang su la'ang sdug bsngal 'byung mi 'gyur. Ю. Ж.: «Если бы все совершалось по желанию существ, тогда бы никто не ведал страданий. Ибо страдания кто желает?» Э. Ш.: «Если бы, однако, у всех существ [все] исполнялось по их желанию, тогда никто бы не страдал, [так как] никто не желает страдать».

Отнюдь не добродетельным.

37. В то время как те, кто живет под власть клеш,
Убивают даже себя – то, что им, безусловно, дорого,
То как же тогда они могут
Не причинять вреда телам других⁴²¹?
38. Если к тем, кто таким образом по причине возникновения
клеш
Губит себя и совершает прочие [безумства],
Не родилось ни капли жалости,
То гневаться-то на них – разве это обязательно⁴²²?
39. Если причинение вреда другим –
Это природа существ-младенцев,
То гневаться на них – это точно так же абсурдно,
Как злиться на природу огня за то, что обжигает.
40. Если все же пороки случайны, но природа существ –
благородна⁴²³,
То гневаться на них – так же неразумно,
Как сердиться на пространство –
За то, что дым клубится в нем.
41. Если ты сердишься на того, кто причиняет боль, орудуя
палкой,

⁴²¹ Тиб.: gang tshe nyon mongs dbang gyur pas bdag sdug nyid kyang gsod byed pa de tshe de dag gzhan lus la gnod mi byed par ji ltar 'gyur. Ю. Ж.: «Если под влиянием клеш они лишают жизни даже свое драгоценное «я», как могут они не причинять вред телам других живущих?» Э. Ш.: «Если они так, пребывая во власти клеш, разрушают даже свое драгоценное тело, то как бы могли тогда они беречь тела других?»

⁴²² Тиб.: nyon mongs skyes pas de lta bur bdag gsod la sogs zhugs pa la snying rje rgya la skyes na khro bar 'gyur ba cii tha tshig. Ю. Ж.: «Даже если не питаешь сочувствия к тем, кто, в плену своих клеш, совершает самоубийство, разве мыслимо на них гневаться?» Э. Ш.: «Как это возможно, чтобы по отношению к тем, кто, сбитый с толку клешами, работает на свою собственную гибель, не только не возникло никакого сострадания, но даже появляется гнев?»

⁴²³ Тиб.: des pa.

Поскольку именно он направляет палку,
То также логично – разозлиться на гнев,
Ибо гнев подстрекает его к злодеянию.

42. В прошлом я доставлял живым существам
Похожие страдания,
Поэтому живые существа причиняют мне зло,
И это возникновение зла – закономерно⁴²⁴.
43. Его оружие и мое собственное тело –
То и другое суть причины [моих] страданий.
Если он извлек меч, а я обрел свое тело,
То на кого же мне следует гневаться?
44. Если в слепой привязанности я цепляюсь за это страдающее
тело,
Подобное нарыву, к которому прикоснуться – нестерпимо
больно,
То на кого же мне гневаться,
За то, что оно страдает⁴²⁵?
45. Если существа-младенцы не желают страдать,
Но страстно стремятся к причинам страданий,
То, когда по своей вине настигает беда,
Зачем же сердиться на других?

⁴²⁴ Тиб.: bdag gis sngon chad sems can la 'di 'dra ba yi gnod pa byas de bas sems can 'tshe byed pa bdag la gnod pa 'di 'byung rigs. Ю. Ж.: «В прошлом я причинял такую же боль другим существам. И если теперь они мне наносят вред, я сам это заслужил». Э. Ш.: «Также я в прошлом подготовил для существ такие же страдания. Поэтому справедливо то, что со мною случаются несчастья, что были доставлены мною другим».

⁴²⁵ Тиб.: shu ba me yi gzugs 'dra ba reg tu mi bzod sdug bsngal can sred ldongs bdag gis bzung gyur na de la gnod pa su la khro. Ю. Ж.: «Это тело подобно болезненному нарыву, прикосновение к которому вынести невозможно. Если в слепой жажде я сам за него цепляюсь, на кого же мне гневаться, когда тело пронзает боль?» Э. Ш.: «Этот нарыв в форме тела я приобрел – такой, что не переносит никаких ударов. На что я, слепой от жадности, должен сердитым быть, если нарыв болит?»

46. Если так же, как, например, стражи ада⁴²⁶
И роща деревьев с листвою из обоюдоострых мечей,
Эти [страдания] порождены моей кармой,
На кого же следует гневаться?
47. Будучи вызванными кармой моей,
Появились те, кто чинит мне зло.
Если из-за этого живые существа последуют в ад,
Разве не я – виновник их гибели⁴²⁷?
48. Их-то сделав опорой, посредством терпения,
Я очищаюсь все более от преступной кармы,
А они, на меня опираясь,
Последуют в ад на долгие муки.
49. Если я им – зло причиняю,
А они мне – приносят пользу,
То зачем же, мой злобный ум,

⁴²⁶ В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. вместо «стражей ада» упоминаются «адские птицы». Очевидно, речь идет об одном и том же – о птицеголовых стражах ада.

⁴²⁷ Тиб.: bdag gi las kyis bskul nyas nas bdag la gnod byed mams 'byung ste des ni sems can dmyal la 'dong na bdag gis de dag ma brlag gam. Ю. Ж.: «Мои собственные поступки побуждают других мне вредить. Из-за моих деяний они идут в миры ада. Так не я ли гублю их?» Э. Ш.: «Подстрекаемые исключительно моими собственными деяниями, люди поступают несправедливо со мной. Поэтому они пойдут в ады. Не я ли их уничтожаю?» Тибетский текст более точно передает мысль Шантидевы: это моя собственная карма, созданная в этой и предыдущих жизнях, заставляет возникнуть всех тех, кто, так или иначе, вредит мне. Раз первопричина того, что другие чинят мне зло, коренится в моих собственных деяниях, шлейф которых тянется из безначалья потока моего сознания, то именно я и есть виновник того, что эти вредящие мне существа попадут в ад. Иначе говоря, речь идет о чем-то гораздо более сложном, чем побуждение своими поступками других существ к вредоносным действиям. А в варианте Э. Ш. говорится даже не о «существах», а о «людях», что еще более ограничивает смысл, вкладываемый Шантидевой в соответствующие строки санскритского оригинала.

Ты переворачиваешь все и гневаешься⁴²⁸?

50. Если есть у меня достоинства сердца.

То в ад не пойду.

Но если себя-то я защитил,

Что же случится здесь с ними⁴²⁹?

51. Если все же на зло я отвечу им злом,

Это не станет для них защитой [от падения в ад],

А практика моя деградирует.

И поэтому я – стоик⁴³⁰.

⁴²⁸ Тиб.: bdag ni de la gnod byed la de dag bdag la phan 'dogs na phyin ci log tu ci yi phyir ma rung sems khyod khro bar byed. Ю. Ж.: «Именно я причиняю им вред, они же мне помогают. Так почему, совершив отвратное, ты еще и гневаешься, злобный ум?» Э. Ш.: «Я сам чиню им несправедливость, а они – мои благодетели. Почему ты это перевертывешь, о, слепец, и гневаешься?»

⁴²⁹ Тиб.: gal te bdag la bsam pa yi yon ten yod na dmyal mi 'gro gal te bdag gis bdag bsrungs na de dag la 'dir ci zhig byung. Ю. Ж.: «Если чисты мои помыслы, я избавлю себя от адских миров. [Так] я сумею защитить себя, но как убережь существ?» Э. Ш.: «Вероятно, есть чистота моего сердца, если я [все же] не попаду в ады. Если я спасаю себя самого, что происходит с ними?»

⁴³⁰ Тиб.: 'on te lan du gnod byas na de dag bsrungs par ma gyur la bdag gi spyad pa'ang nyams par 'gyur des na dka' thub zhig par 'gyur. Ю. Ж.: «Если на зло я отвечу злом, их это не защитит. Я же нарушу нормы нравственного поведения, и от истинного подвижничества не останется и следа». Э. Ш.: «Если я отплачу им злом, даже тогда они не спасены. Но, пожалуй, на моем пути [в качестве Бодхисаттвы] меня ожидает тогда провал». Тибетский вариант и вариант Э. Ш. почти совпадают по смыслу, а перевод Ю. Ж. здесь является неточным. Мысль Шантидевы очень глубока: если бы вредоносным существам воздали по справедливости, действуя с бодхисаттвенской мотивацией, за причиненное им зло, то, возможно, этим самым они и изжили бы часть созданной ими негативной кармы. Но это тем не менее не обезопасило бы их от падения в ад, ибо очень велика масса зла, сотворенного ими с безначальных времен. К тому же в результате этого Бодхисаттва сам деградировал бы в собственной практике. Речь не идет о том, что Бодхисаттва боится «нарушить нормы нравственного поведения», если это необходимо для блага существ, он пойдет даже на такое нарушение. И не боится он, что «от истинного подвижничества не останется и следа». Терпение, стоицизм – это позиция,

52. Поскольку сознание бестелесно,
 То никто никогда уничтожить его не в силах.
 Но если жаждет оно воплощения в теле,
 То телу страдания угрожают⁴³¹.
53. Если тело неуязвимо для поношения и позора,
 Если ему не вредят оскорбления или злые слова,
 То почему же ты, мой ум,
 Так сильно на это гневаешься?
54. Я не нравлюсь другим,
 Но если из-за этого я не буду съеден⁴³²

избираемая Бодхисаттвой в ответ на зло, чинимое другими, ради этих других, а не ради своего подвижничества.

⁴³¹ Тиб.: *yid ni lus can ma yin pas sus kyang gang du'ang gzhom mi nus lus la mngon par zhen pas na lus ni sdug bsngal dag gis gnod*. Если бы здесь речь шла о том, что тело своими страданиями приносит вред сознанию, то стояло бы не [gnod], а [gnod byed pa]. Хотя, учитывая варианты Ю. Ж. и Э. Ш., такой перевод также является возможным: сознание, в силу его нематериальности, неуязвимо для внешнего воздействия, в этом смысле никто и ничто неспособно причинить ему вред, но, если оно страстно привязано к телу, то в силу этой привязанности к телу оно может страдать – из-за страданий тела. Ю. Ж.: «Поскольку ум бестелесен, никто не сумеет причинить ему вред. Но он привязан к телу, и потому его терзают страдания». Э. Ш.: «Никто никогда не сможет поранить мысль, потому что она не имеет формы. Но, поскольку мы крепко держимся за тело, наш ум мучается от страданий». Все же перевод Ю. Ж. – «поскольку ум бестелесен, никто не сумеет причинить ему вред» – представляется не совсем точным, в сравнении с ним вариант Э. Ш. – более адекватен смыслу оригинала, хотя, по-видимому, тоже не совсем точно передаст смысл, вкладываемый в строки санскритского оригинала Шантидевой. Речь идет о том, что сознание нематериально, бесплотное, бесформное, поэтому его невозможно уничтожить, разрушить, нанести некий материальный, осязаемый урон или причинить боль. Но если сознанию свойственна жажда воплощения в теле – жажда сансарического бытия, то, под влиянием страстной привязанности к телу, мы обретаем тело, природа которого суть страдание. По причине этой жажды к телесному воплощению и из-за связи с нечистым телом, обреченным страдать, мучается также и ум.

⁴³² В варианте Э. Ш. тоже использовано слово «съедать» [verzehren], тогда как у Ю. Ж. «уничтожить».

В этой жизни или следующей,
То отчего эта их неприязнь мне столь нежеланна?

55. Если я не желаю ее по той причине,
Что это препятствует моим успехам и выгоде,
То все мирские блага, что я приобрел, останутся здесь⁴³³,
А злодеяния, что совершил, пребудут со мною долго⁴³⁴.

56. Уж лучше умереть мне ныне,
Чем долго жить несправедной жизнью,
Ибо если даже такой, как я, и будет жить долго,
Страдание смерти придет точно так же.

57. Кому-то приснилось, что он вкушал блаженство
В течение сотни лет, потом он проснулся,
А кто-то успел во сне пережить лишь мгновение счастья,
И тоже потом проснулся.

58. Наяву к обоим их счастье уже не вернется,
Точно так же и с жизнью: и длинная жизнь,
И короткая жизнь, – в смертный час
Прервется, подобно сновидению⁴³⁵.

⁴³³ То есть в этой жизни.

⁴³⁴ Тиб.: *myed pa'i bar chad byed pa'i phyir gal te 'di bdag mi 'dod na bdag gis myed pa 'dir 'dor gyi sdig pa dag ni bstan par gnas*. Ю. Ж.: «Не потому ли, что их неприязнь мешает мне стяжать блага земные? Но ведь все, обретенное мною, исчезнет, и только мои пороки меня не покинут». Э. Ш.: «Если она противна мне, потому что препятствует моему успеху: мой успех пройдет еще в этой жизни, но грехи останутся навсегда». Очевидно, Шантидева здесь подразумевает не только то, что наши пороки, недостатки перейдут в будущую жизнь, но и то, что последствия сотворенного зла также настигнут нас в будущем, в этом смысле созданное нами некогда зло не исчезает.

⁴³⁵ Тиб.: *sad pa de dag gnyis ka la'ang bde ba de ni phyir 'ong med tshe ring tshe thung gnyis ka yang 'chi ba'i dus na de 'drar zad*. Ю. Ж.: «Когда они пробудятся, разве вернется блаженство? Так же и жизнь, коротка она или длинна, в смертный час оборвется». Э. Ш.: «Разве не проходит счастье у них обоих, когда они просыпаются? То же самое имеет место в час смерти для того, кто жил долго, и для того, чья жизнь была короткой». Ю. Ж. не передает того, что и длинная жизнь, и короткая жизнь одинаково заканчиваются смертью, и это сравнимо со сновидением, в котором нам снится, что мы счастливы, но

59. Даже если бы я приобрел много богатств
И долгое время наслаждался блаженством,
Нищим уйду я, с пустыми руками,
Подобно тому, кто ограблен разбойником.
60. Допустим, живу я только тем, что [честно] добыл,
Но ведь надо же от зла очищаться и духовные заслуги
создать!
А если я из-за корысти своей разгневался,
То разве не истощатся заслуги и не превратятся во зло⁴³⁶?
61. В том случае, если приходит в упадок именно то,
Ради чего я живу,
То к чему мне такая жизнь,
Что творит одно только зло⁴³⁷?
62. Когда вредоносные [nyams byed pa] существа
Говорят тебе неприятности, ты гневаешься на них,

сон жизни закончится в любом случае, и наступит пробуждение, тогда и долгожитель, и человек с короткой жизнью оказываются в одинаковой ситуации.

⁴³⁶ Тиб.: gal te myed pas gson gyur na sdig zad bsod nams by zhe na myed pa'i don du khros gyur na bsod nams zad sdig mi gyur gam. Ю. Ж.: «Владея земным богатством, я могу искоренить пороки и обрести заслуги. Но если я стану гневаться из-за них, разве не истощатся мои заслуги и не преумножатся пороки?» Э. Ш.: «Но если бы теперь я жил только своей выгодой и очищался от грехов и добро творил? Не теряет ли скорее заслуги и не грешит ли тот, кто ради выгоды сердится?» Из сравнения трех вариантов следует, что наиболее точным является тибетский текст, поскольку он логически ясен, тогда как варианты Ю. Ж. и Э. Ш. не отличаются логической связностью и к тому же сильно отличаются друг от друга.

⁴³⁷ Тиб.: gang gi don du bdag gson pa de nyid gal te nyams gyur na sdig pa 'ba' zhig byed pa yi gson pa des ko ci zhig bya. Ю. Ж.: «Так моя жизнь потеряет всякую ценность. Ибо что толку от жизни того, кто творит лишь неблагое?» Э. Ш.: «Если гибнет то, ради чего исключительно я живу, на что мне тогда жизнь, что не творит ничего, кроме зла?» Тибетский текст и вариант Э. Ш. совпадают по смыслу. Вариант Ю. Ж. является неточным.

Так почему ты не сердишься точно так же на тех,
Чьи слова оскорбляют других⁴³⁸?

63. Если уж терпишь пренебрежение и непочтительность
Со стороны тех людей, от которых зависим ты,
То почему не выносишь неприятные речи тех,
Кто зависит от возникновения клеш⁴³⁹?

64. Если по отношению к священным образам, ступам
и наивысшей Дхарме
Люди высказывают неуместные речи или даже разрушают их,
То ненавидеть мне их – нсразумно, ибо Буддам и другим
святыням
Невозможно причинить вред – зло не властно над ними.

⁴³⁸ Тиб.: gal te sems can nyams byed pas mi snyen smra la khro zhe na gzhan la mi snyen brjod la'ang khyod de bzhin ci ste khro mi byed. Ю. Ж.: «Если ты гневаешься на тех, кто тебя чернит, ибо [этим] он отвращает существ, тогда почему ты не впадаешь в гнев, когда унижают других?» Э. Ш.: «Если ты гневаешься на того, кто [тебя] очерняет, поскольку он [этим] существ уничтожает, почему тогда ты не впадешь точно так же в гнев на того, кто очерняет других?» В варианте Э. Ш. слово «уничтожает» [vernichtet] является, по всей вероятности, ошибкой. За исключением этого момента, три варианта по смыслу совпадают.

⁴³⁹ Тиб.: ma dad gzhan la rag las pas dad pa med la khyod bsod na nyon mongs skyes la rag las pas mi snyan smra la cis mi bzod. Ю. Ж.: «Если ты терпеливо сносишь, когда о других слословят, почему же не можешь стерпеть злые слова о себе, ведь они сказаны о возникновении клеш?» Э. Ш.: «Ты проявляешь снисхождение к недоброжелателям, поскольку их недоброжелательство направлено против других, но никакого снисхождения – [твоему] клеветнику, который обусловлен возникновением клеш». Из сравнения трех вариантов видим, что тибетский текст развивает далее выраженную в предыдущих строках глубокую мысль Шантидевы о том, что нелогично гневаться на того, кто действует, нс будучи свободным, а находясь в зависимости от клеш, поразивших его сознание. Ю. Ж. дает ошибочный перевод данной строфы с санскрита. В переводе Э. Ш., в отличие от перевода Ю. Ж., последние две строки переданы правильно: речь идет именно о том, что все те, кто о нас злословят, кто нас оскорбляет и говорит нам злые слова, делают это, будучи зависимыми от клеш и в силу зависимого возникновения, поэтому нсразумно сердиться на них, ибо виной всему – клеши.

65. Точно так же – с помощью прежнего способа восприятия –
 Следует противодействовать гневу, возникающему
 в отношении тех,
 Кто вредит Гуру, родичам, близким твоим и друзьям, –
 Увидев, что они действуют в силу причин и условий⁴⁴⁰.
66. Если существам, воплощенным в тела, вредят и то [существо],
 что имеет разум,
 И то, что не относится к миру живого,
 На каком основании избирательно гнев направляешь против
 живого?
 Поэтому будь терпелив ко [всякому] злу, [направленному
 против тебя]⁴⁴¹.
67. Если одни в слепоте совершают злодеяния,
 А другие в ослеплении гневаются [на них],
 То кто из них действует безошибочно,
 А кто является порочным?
68. Зачем создавал я в прошлом ту карму,

⁴⁴⁰ Тиб.: bla ma gnyen la sogs pa dang bshes la gnod pa byed mams la'ang sna ma'i tshul gyi rkyen dag las 'gyur bar mthon nas khro ba bzlog. Ю. Ж.: «Как было сказано выше, не позволяй себе гневаться на тех, кто причиняет зло учителям, близким и друзьям, осознавая, что это происходит в силу условий». Э. Ш.: «Если они обижают учителей, родных и тех, кого мы любим, следует суметь увидеть, как было сказано, что это имеет причины, и подавить гнев». Заметим, что Шантидева учит не подавлять гнев, а именно находить ему противоядие – посредством видения зависимого происхождения вредоносных действий.

⁴⁴¹ Тиб.: lus can mams la sems yod dang sems med gnyis kas gnod byas na sems yod ci ste bkar te bkon. Ю. Ж.: «И живое, и неживое приносит вред существам. Почему же ты гневаешься лишь на живое? Сноси терпеливо всякое зло». Э. Ш.: «Страдание, причиняемое одушевленным и неодушевленным, является неизбежным для существ. Осознается страдание у живых [существ]. Поэтому терпи это страдание!» Тибетский текст и вариант Ю. Ж. почти совпадают по смыслу, тогда как вариант Э. Ш. представляется логически несвязным. В варианте Ю. Ж. сомнение вызывает лишь последняя строка: «Сноси терпеливо всякое зло», ибо в действительности речь идет не о всяком зле, а о зле, идущем извне.

Чьей силой [теперь мне] вредят другие?
Если все обусловлено кармой,
На каком основании злюсь я на них⁴⁴²?

69. Воспринимая [происходящее] подобным образом,
Что бы ни случилось, я буду усердным
В [создании] духовных заслуг [во имя того],
Чтобы все преисполнились любовью друг к другу⁴⁴³.

70. К примеру, если огонь от пожара, охватившего двор,
Перекидывается на двор соседний,
То будет разумно – солому и прочие [воспламеняющиеся]
вещи,
Что распространяют огонь, вытащить наружу и выбросить
вон.

71. Точно так же то, к чему страстно привязан ум,
И из-за чего возгорается пламя ненависти,
Следует отбросить немедленно из опасения,
Что пламя это сожжет все духовные заслуги⁴⁴⁴.

⁴⁴² Тиб.: gang gis gzhan dag gnod byed pa'i las de snod chad ci phyir byas thams cad las la rag las na bdag gis 'di la ci ste hkon. Ю. Ж.: «Зачем я прежде совершал все те поступки, из-за которых другие теперь мне причиняют вред? Все пожинают плоды своих деяний. Кто я такой, чтобы это изменить?» Э. Ш.: «Почему ты прежде действовал так, что [теперь] от других так страдаешь? Все [причины страдания] обусловлены [нашими] деяниями. Кто я такой, чтобы мог изменить это?»

⁴⁴³ Тиб.: de ltar mthong nas ci nas kyang thams cad phan tshun byams sems su 'gyur ba de ltar bdag gis ni bsod nams dag la bsgrims te bya. Ю. Ж.: «Осознав это, должен я усердно творить благое, дабы все существа питали любовь друг к другу». Э. Ш.: «Так как я знаю теперь это, я буду так прилагать усилия ради благих деяний, чтобы все преисполнились друг к другу любовью».

⁴⁴⁴ Тиб.: de bzhin gang la sems chags nas zhe sdang me ni ched gyur pa bsod nams 'tshig par dogs pa yis de ni de yi mod la dor. Ю. Ж.: «Подобно этому, когда пламя ненависти охватывает ум из-за его привязанности, отбрось ее не мешкая, в страхе, что заслуги твои сгорят». Э. Ш.: «Точно так же нужно то, за что ум цепляется и поэтому охватывается огнем ненависти, оставить на месте, из страха, что могут оказаться сожженными заслуги». В тибетском варианте и варианте Э. Ш. речь идет об отказе от предметов привязанности, из-за кото-

72. В случае, если обреченный на смерть
Освободится, отрубив руку, чем же это не благо?
В случае, если человеческими страданиями
Обретается избавление от ада, чем же это не благо?
73. Если не в силах я вынести
Даже вот эти страдания ныне,
Тогда почему не противодействую гневу –
Причине страданий адских⁴⁴⁵?
74. Хотя, действуя ради желанных целей⁴⁴⁶,
Я тысячи раз в аду
Принял муки сожжения заживо и иную боль,
В этом не было смысла ни для меня самого, ни для других⁴⁴⁷.
75. Страдания этой жизни несравнимы с теми [адскими] муками,
И даже осуществляют великий смысл,
Поэтому радость страданиям, которые устраняют зло мира
['gro ba'i gnod],
Это то, что уместно исключительно здесь⁴⁴⁸.

рых может разгореться пламя ненависти, а пожар ненависти, охватывающий ум, опасен, ибо могут сгореть заслуги. По логике вещей это возможно – немедленно оставить предмет страсти, но немедленно оставить саму привязанность – как переведено в варианте Ю. Ж. – это дело намного более трудное: это процесс, успех которого зависит от эффективности практики.

⁴⁴⁵ Тиб.: da lta'i sdug bsngal 'di tsam la'ang bdag gis bzod par mi nus na des na dmyal ba'i sdug bsngal rgyu khro ba'i ci ste bzlog mi byed. Ю. Ж.: «Если не под силу тебе превозмочь ничтожные страдания этой жизни, тогда почему не отвергнешь гнев – источник мучений ада?» Э. Ш.: «Когда уже теперь невыносимо малое страдание, почему не борются с гневом, причиной для адских страданий?»

⁴⁴⁶ В варианте Ю. Ж. и Э. Ш. «из-за гнева».

⁴⁴⁷ Последние строки можно перевести и так: «Я не послужил этим ни собственной цели, ни цели других».

⁴⁴⁸ Тиб.: 'di ni de tsam gnod min la don chen dag kyang 'grub 'gyr bas 'gro ba'i 'gnod sel sdug bsngal la dga' ba 'ba'zhig 'dir bya rigs. Ю. Ж.: «А страдание [этой жизни] несравнимо с [муками ада], они приносят великое благо. И потому должен я только радоваться такому страданию, избавляющему всех от мучений». Э. Ш.: «Меньшим злом является страдание в этом мире, и великую

76. Если другие находят блаженство радости,
 Восхваляя достойных,
 Почему же ты, мой ум, так же не радуешься,
 Воздавая им хвалу?
77. Это блаженство и радость твоя –
 [Из] незамутненного источника счастья,
 Что создается теми, кто имеет достоинства,
 А также это – лучший способ собирания⁴⁴⁹ других⁴⁵⁰.
78. В случае, если ты этого счастья не хочешь,
 Говоря: «И другие тоже таким же образом счастливы»,
 То [этим] ты отказываешься платить за труд и вознаградить
 [доброту других],
 Тогда результаты видимые и невидимые придут в упадок⁴⁵¹.

пользу оно принесет. Поэтому уместно радоваться в этом мире страданию, которое устраняет страдание мира». В этой строфе Шантидева дает учение о том, что страдания этой человеческой жизни являются не только гораздо меньшим – в сравнении с адскими муками – злом, но приносят даже пользу, ибо благодаря им можно избежать ада, поэтому он и говорит, что радоваться этим страданиям – даже нечто уместное, разумное, логичное.

⁴⁴⁹ Тиб.: *sdud* – «собирать» или «привлечь». Речь идет о деятельности «собирания» Бодхисаттвой существ под знаменем Освобождения.

⁴⁵⁰ Тиб.: *khyod kyi dga' ba'i bde ba 'di bde 'byung kha na ma tho med yon tan ldan pa mams kyis gnang gzhan sdud pa yi mchog kyang ying*. Ю. Ж.: «Радость, которую ты обретешь, [прославляя существ], – это источник чистого удовольствия, не запрещенного Совершенными, а также высшее средство привлечь других». Э. Ш.: «И это счастье радости в тебе является неоскверненным, это – источник счастья. А также обладатели добродетелей не отказывались от этого – этого лучшего средства для того, чтобы привлечь к себе других». Ю. Ж. допускает, очевидно, неточность, когда использует термин «Совершенные», тогда как, судя по тибетскому тексту и по варианту Э. Ш., речь идет о «тех, кто обладает достоинствами», восхваляя которые, можно обрести чистую радость. Поэтому Шантидева и говорит, что они создали этот чистый источник счастья.

⁴⁵¹ Тиб.: *gzhan yang de ltar bde 'gyur zhes gal te khyod bde 'di mi 'dod gla mgan sbyin sogs spangs pa'i phyir mthong dang ma mthong nyams par 'gyur*. Ю. Ж.: «Если ты не желаешь [видеть] счастье других, думая, что оно принадлежит только им, тогда также перестань оплачивать труд и приносить дары,

79. В то время, когда говорят о достоинствах твоих,
Ты хочешь, чтобы и другие были счастливы [этим],
Но когда говорят о достоинствах чужих,
Ты не желаешь себе счастья [через сорадование]⁴⁵².
80. Из желания счастья для всех живых существ,
Породив Бодхичитту,
Зачем теперь сердиться на живых существ,
Когда сами они находят счастье себе?
81. Если ты объявил, что живым существам желаешь
Обрести состояние Будды, почитаемое в трех мирах⁴⁵³,
То зачем же, заметив, как им воздаются жалкие [мирские]
почести,
Из-за этого мучиться [уколами зависти]?
82. Если тот, кого содержать ты должен,
Кормит тебя, или родич, которому ты должен давать,
Находит себе пропитание,
Это не радует тебя, а злит. Разве не так?

но помни, это пагубно скажется на проявленном и непроявленном». Э. Ш.: «Если, говоря: «Но это сго счастье», ты не ценишь этого, тогда ты отказываешься [от всякого возмещения], такого, как выплата вознаграждения, зарплата. И тогда, пожалуй, окажутся уничтоженными видимые и невидимые [плоды нашей деятельности]». Из сравнения трех вариантов следует, что в основном тибетский текст совпадает с переводом Э. Ш., а в варианте Ю. Ж. допущена ошибка при переводе первых двух строк, и остальные две строки переведены также неточно.

⁴⁵² Тиб.: rang gi yon tan brjod pa'i tshe gzhan la bde ba'ang 'dod par byed gzhan gyi yon tan brjod pa'i tshe rang la'ang bde ba mi 'dod byed. Ю. Ж.: «Когда прославляют твои совершенства, ты желаешь, чтобы другие были счастливы вместе с тобой. А когда превозносят совершенства других, сам ты радоваться не в силах». Э. Ш.: «Правда, ты ценишь радость других, когда восхваляются твои собственные достоинства; когда восхваляются достоинства других, ты не ценишь собственную радость».

⁴⁵³ Тиб.: 'jig rten gsum – это, судя по тибетской терминологии, три подразделения внешнего мира, а не Мир Желаний, Мир Форм и Мир Без Форм, как полагает Ю. Ж., ибо в тибетской терминологии для этих «трех миров» используется термин kham gsum.

83. Если ты не желаешь им этого [блага],
 То как же желаешь им Просветления?
 Тот, кого злит чужое богатство,
 Как может иметь Бодхиचितту?
84. Не имеет значения – получил он дар от милостынедателя
 [sbyin bdag]⁴⁵⁴
 Или оставил в доме его, –
 Если у тебя самого этого никогда не будет,
 Какое дело тебе до того – взял он дар или не взял?
85. Есть ли [у тебя] духовные заслуги и [нравственная]
 чистота?
 Зачем отказываешься от своих преимуществ?
 Тому, кто не держится за обретенные блага,
 Не из-за чего гневаться, – говорилось⁴⁵⁵.
86. Сам ты творил злодеяния
 И Печаль⁴⁵⁶ до конца не исчерпал,
 А стремишься к состязанию с другими –

⁴⁵⁴ Тиб.: sbyin bdag – «жертвователь», «милостынедатель». Можно оставить и без перевода этот тибетский термин, так как он давно уже в форме «жиндаг» введен в обиходную речь буддистов Монголии и Бурятии.

⁴⁵⁵ Тиб.: bsod nams dang ni dang ba'am rang gi yonten ci'i phyir 'dor myed rag gyur la mi 'dzin pa gang gyis khro bar mi byed smras. Ю. Ж.: «Скажи, почему ты не гневаешься [на себя самого], растерявшего заслуги, расположение людей и достоинства? Почему сам не породил причин для стяжания?» Э. Ш.: «Должен ли он скрывать свои заслуги, благодетелей, свои достоинства? Не должен он принимать, когда получает? Скажи: На что ты не гневаешься?» В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. стоит «скажи», тогда как в тибетском тексте – «было сказано» или «говорилось» [smras]. Если бы стояла повелительная форма smros, тогда перевод тибетского текста был бы такой: «Не удерживающий то, что стало приобретением, из-за чего [только ты] не гневаешься? Скажи!» Но, думается, опечатки все же нет, и тибетский текст, на наш взгляд, логичен, тогда как варианты перевода с санскрита, предложенные Ю. Ж. и Э. Ш., очень сильно различаются между собою, да и внутренней связности в них не прослеживается.

⁴⁵⁶ Тиб.: mya ngan – «Печаль», синоним сансары.

Теми, кто духовные заслуги создал⁴⁵⁷?

87⁴⁵⁸. Даже если у врага неприятности,
Тебе-то что за радость от этого?
Простое твое пожелание
Не является причиной вреда для него⁴⁵⁹.

88. Даже если твое пожелание [врагу] стало наяву его страданием,
Что [тут] имеется для твоей радости?
Ведь если доволен ты тем, [что у кого-то беда],
Существуют ли с этим в сравнении что-то более пагубное⁴⁶⁰?

⁴⁵⁷ Тиб.: khyod ni rang gis sdig bys la my ngan med par ma zad kyī bsod nams bys pa gzhan dag dang lhan cig 'gran par byed 'dod dam. Ю. Ж.: «Сотворив дурное, ты не только не знаешь раскаяния, но еще и берешься соперничать с теми, кто творит благие дела». Э. Ш.: «Ты не только не сожалеешь даже, что совершал грехи, с другими, кто добро творил, вздумал ты состязаться».

⁴⁵⁸ В тибетском тексте в этом месте имеется знак, что здесь начинается часть вторая, очевидно, настоящей главы. В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. отсутствует такое разделение на части.

⁴⁵⁹ Тиб.: gal te dgra zhig mi dga' na'ang de la khyod dgar ci zhig yod khyod kyī yid smon tsam gyis ni de la gnod pa'i rgyur mi 'gyur. Ю. Ж.: «Даже если твой друг в унынии, что за радость в том для тебя? К чему желать [ему зла], ведь это [желание] вреда ему не причинит». Э. Ш.: «Если с твоим врагом случаются неприятности, разве это происходит потому, что ты [этим] доволен? Ведь по одному только твоему желанию ничто не возникнет, что не имело бы [реальной] причины».

⁴⁶⁰ Тиб.: khyod kyī 'dod pas sdug bsngal de grub na'ang khyod dgar ci zhig yod gal te 'tshengs par 'gyur zhe na de las phung pa'ang gzhan ci yod. Ю. Ж.: «И даже если он будет страдать, как ты того желал, тебе-то в том что за радость? Если скажешь: «Я буду этим доволен», что может быть губительней». Э. Ш.: «И если это происходит по твоему желанию, ты счастлив тогда, когда он несчастлив? Даже если бы это могло приносить пользу, разве ущерб не является еще большим?» Из сравнения трех вариантов видно, что перевод последних двух строк Э. Ш. является неточным: Шантидева не предполагает, что такого рода радость чужому страданию, даже пусть это – враг, могло бы принести какую-то пользу, и нет также речи о том, что ущерб, наносимый себе в этом случае, во много раз превышает эту самую пользу. Шантидева говорит именно о том, что такая радость – чужому страданию – разрушительна для того, кто ее испытывает, и нет более разрушительной силы в сравнении с нею.

89. Этот ужасный крючок,
 Что забросили рыбаки-клеши,
 Быстро зацепит [мое] сознание, и в адских котлах
 Сварят снова меня стражи ада.
90. Церемонии восхваления и прославления⁴⁶¹, [проводимые
 в честь мою],
 Не превратятся в мои заслуги, и не станут моей жизнью,
 Не станут моей силой, не исцелят от болезней,
 А также не станут блаженством телесным.
91. Если я превратился в того, кто знает собственную цель,
 То какой для меня смысл существует во [всем] этом?
 А если ум жаждет лишь наслаждений, то «опорой» служат
 ему
 Азартные игры и прочие [развлечения] и даже пиво⁴⁶².
92. Если ради славы люди приносят в жертву богатство
 И даже собственную жизнь,
 То на что годится словесный узор хвалебных речей?
 Кого они осчастливят, когда [герой] мертв?
93. Подобно тому, как плачет дитя,
 Увидев, что рухнул домик песочный,
 Страдает мой ум, когда проходит слава,
 И прекращаются восхваления⁴⁶³.

⁴⁶¹ Тиб. bstod dang grags pa'i rim gros.

⁴⁶² Тиб.: bdag ni rang don shes gyur na de ka rang don ci zhig yod yid bde 'ba' zhig 'dod na ni rgyan sogs chang yang bsten dgos so. Ю. Ж.: «Если бы я понимал, что идет мне во благо, разве стал бы я их ценить? Но, если мой ум ищет лишь наслаждений, не лучше ли увлечься вином, играми и другими утехами». Э. Ш.: «И такого рода должно быть преимущество для умного, который знает, в чем польза для него. Пьянству, играм и прочему посвящает себя тот, кто стремится к веселью».

⁴⁶³ Тиб.: bye ma'i khang bu rdib gyur na byis pa mams ni ga chad ngu de bzhin bstod dang grags nyams na rang gi sems ni byis pa bzhin. Ю. Ж.: «Когда мы лишаемся славы и восхвалений, наш ум уподобляется маленькому ребенку, который рыдает в отчаянии, видя, как рушится его песочный домик». Э. Ш.: «Ребенком, горько рыдающим над своим песочным домиком, кажется мне мой ум, когда проходят хвала и слава».

94. Коль скоро [хвала – это] звук и не имеет сознания,
 У звука не может возникнуть намерения меня хвалить.
 «Я нравлюсь другим» – [осознание этого и есть] та слава,
 Что является причиной [моей] радости⁴⁶⁴.
95. Какая мне польза от того,
 Что другие радуются кому-то, пусть даже мне.
 Радость эта – именно их радость.
 Я и частицы ее не получу.
96. Если б мог я счастливым быть силою этого счастья,
 Если так вообще и должно было быть,
 Почему же тогда я не счастлив, когда счастливы они
 Тем, что любят других?
97. Итак, собственная радость,
 Что возникает при мысли
 «Они меня восхваляют», – это недостойно,
 Ибо так ведут себя только дети.
98. Хвала и тому подобные вещи лишают меня покоя,
 Из-за этого пропадает печаль⁴⁶⁵,
 Завидую тем, кто имеет достоинства,

⁴⁶⁴ Тиб.: *re zhig sgra la sems med phyir bdag la bstod sems yong mi srid bdag la gzhan dga' zhes grags pa de ni dga' ba'i rgyu ying grang*. Ю. Ж.: «Не являясь одушевленным, слово и не помышляет меня восхвалять. Но радость того, кто хвалит меня, – вот источник моего счастья». Э. Ш.: «[Хвала] – это лишь звук. Так как он не является одушевленным, это невозможно, чтобы он меня восхвалял. Мысль, что другие мне радуются, – это причина моей радости». Тибетский текст почти совпадает с немецким. А интерпретация Ю. Ж. искажает мысль Шантидевы о том, что слава сама по себе – это пустой звук, а если она доставляет нам радость, то только по причине нашей привязанности к себе и из-за нашего себялюбия: сознание того, что я нравлюсь другим, – вот истинная причина моей радости.

⁴⁶⁵ Речь идет о том, что восхваления уничтожают благотворную печаль, возникающую при осознании ущербности сансары. То есть восхваления, слава и тому подобные вещи являются разрушительными для отречения как одной из трех основ Пути.

А также прахом идет собрание совершенств⁴⁶⁶.

99. Итак, те, кто находятся рядом со мною,
Чтобы разрушить славу мою, лишить меня почестей
и прочего,
Разве не потому они здесь,
Чтобы спасти меня от падения в дурные уделы?
100. Я устремился к Освобождению,
И не нужны мне оковы богатства и почестей,
Так как же мне гневаться на тех,
Кто освобождает [меня] от уз?
101. Как же могу я сердиться на тех,
Кто, словно по благословению Будды,
Закрывает врата моего страдания,
Куда собираюсь войти я?
102. «Он препятствует мне в создании заслуг», – [говорю я себе].
Но также и здесь [мой] гнев неуместен:
Если не существует аскезы, равной терпению,
То разве не это я практикую [теперь]⁴⁶⁷?
103. Если же в силу своих недостатков и промахов
Я не упражняюсь в терпении здесь,
То причины заслуг, которые находятся рядом,
Я сам, воздвигая препятствия, истощаю.
104. Нечто не возникает без чего-то другого,
Если существует что-то [другое], то именно то
существующее [другое]
И является причиной [этого возникающего] нечто.

⁴⁶⁶ В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. последняя строка переведена так: «И злюсь, видя их успехи».

⁴⁶⁷ Если в переводе первых двух строк все три варианта совпадают, то последние две строки Ю. Ж. передает так: «Ибо нет подвижничества, равного терпению. Так разве не в этом должен я подвизаться?», а Э. Ш.: «Не существует искупления, равного терпению. И разве не делает он это для меня возможным?»

Тогда зачем же называть то [другое] препятствием
для него⁴⁶⁸?

105. Нищий, явившийся за подаванием в подходящее время,
Не создает препятствий для даяния.
Недопустимо говорить, что человек, дарующий посвящение
в монахи,
Препятствует вступлению в монашество.
106. Хотя в мире имеются нищие,
Те, кто творит зло, встречаются редко.
Таким образом, если [я] не вредил другим,
То и [мне] никто не навредит⁴⁶⁹.
107. Поэтому должен врагу я радоваться,
Точно это сокровищница,
Что возникла в доме без усилий с моей стороны,
Ибо он помогает мне в практике Просветления⁴⁷⁰.
108. Что касается плодов терпения, то создаются они им и мною,
Но именно он достоин их в первую очередь,
Чтобы стать счастливым,
Ибо он – причина терпения.
109. [Если мысль возникает]: «Враг – это не объект почитания,
Ведь он не помышляет о реализации моего терпения», –
Тогда на каком основании почитаем святую Дхарму

⁴⁶⁸ Тиб.: gang zhig gang med mi 'byung la gang zhig yod na yod 'gyur ba de nyid de yi rgyu yin na ji ltar de la gags zhes bya. Ю. Ж.: «Если без первого [звена] не возникает второе, а с появлением первого появляется и второе, значит, первое является причиной второго, как же может оно являться препятствием?» Э. Ш.: «Одно не существует без другого, если оно наличествует, то это – его причина. Как можно называть это препятствием?»

⁴⁶⁹ Последнюю строку Ю. Ж. переводит так: «Мало кто станет мне вредить». Это неточная передача слов Шантидевы: если я никому не причинил вреда, то и мне никто не навредит. Именно так переводит и Э. Ш.

⁴⁷⁰ Последняя строка тибетского текста – byang chub spyod pa'i grogs gyur pas, где говорится, что враг именно содействует практике, ведущей к Просветлению. У Ю. Ж.: «Ибо он содействует мне в деяниях Бодхисаттвы». У Э. Ш.: «Ибо он помогает мне на Пути к Просветлению».

Как причину реализаций, [ведь и у нее подобного помысла нет]?

110. [Если ты думаешь, что] враг – это не объект почитания,
Ибо он помышляет о том, чтобы вредить,
То как бы смог я взрастить терпение,
Если бы он радел о пользе [моей], как доктор?
111. Итак, раз терпение рождается при опоре на очень
гневливый ум,
И именно он суть причина моего терпения⁴⁷¹,
То из этого следует, что он достоин того,
Чтобы я почитал его так же, как святую Дхарму.
112. Поэтому Будда⁴⁷² учил,
Что Поле живых существ – это Поле Победителей⁴⁷³.
Радую тех и других,
Многие уходили к запредельному собранию
совершенств⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ В тибетском тексте стоит *brten nas* – «при опоре» или «опираясь». У Ю. Ж.: «...при встрече», у Э. Ш.: «...познав его злое намерение». Тибетский текст точно передает мысль Шантидевы о том, что терпение возникает по способу зависимого возникновения – в зависимости от чужого ума, очень подверженного гневу, иначе говоря, при опоре на него.

⁴⁷² Тиб.: *thub pa*, у Ю. Ж. и Э. Ш. – «Мудрый».

⁴⁷³ Тиб.: *zhing* – «поле». Термин «Поле» или «Поле Заслуг» относится к объектам, почитание которых позволяет практику Дхармы собирать духовные заслуги, необходимые для достижения реализаций на Пути Просветления: это духовное поле, которое следует умело культивировать посредством знания Дхармы. Приравнивая «Поле живых существ» «Полю Победителей», Будда Шакьямуни подчеркивал принципиальное значение в высшей степени почтительного отношения ко всем живущим для того, кто стремится стать Буддой. Иными словами, эти Поля тождественны в определенном смысле, который Шантидева раскрывает более подробно в других строфах.

⁴⁷⁴ Тиб.: *'di ltar phun tshogs pha rol phyin* – «уходили за пределы собрания совершенств», т. е. реализовав полностью собрание парамит, достигали ухода за пределы сансары и высшей цели – состояния Будды. Ю. Ж.: «Многие достигали высшего совершенства», Э. Ш.: «Многие через это достигали высшего блаженства».

113. Дхарма⁴⁷⁵ Будды реализуется одинаково
 В зависимости от живых существ и от Победителей,
 Но по какому принципу я не отношусь к живым существам
 С тем же почтением, что и к Победителям⁴⁷⁶?
114. У живых существ, кои [Буддам] равны
 Не собственными достоинствами помыслов,
 А по результатам их,
 Также существуют достоинства.
115. То, что почитают тех, у кого доброе сердце, –
 В этом – величие именно живых существ.
 Та заслуга, что обретается верой в Будду,
 Идет от величия Будды.
116. Поэтому, хоть и стремятся сравняться с Буддами
 Те, кто имеет часть реализаций Дхармы Будды⁴⁷⁷,
 Не может сравниться никто
 С безбрежным океаном достоинств Будды⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Тиб.: sangs rgyas chos – «Дхарма Будды», «феномен Будды».

⁴⁷⁶ Тиб.: sems can mams dang rgyal ba las sangs rgyas chos 'grub 'dra ba la rgyal la gus byed de bzhin tu sems can la min ci yi tshul. Ю. Ж.: «И если и живущие, и Победители в равной степени способствуют обретению качеств Будды, отчего же я не почитаю живущих так же, как чту Победителей?» Э. Ш.: «Если состояние Будды достигается равным образом посредством существ, как и Победителей, к чему тогда табель о рангах, согласно которому существ не возвеличивают так же, как Победителей?»

⁴⁷⁷ Тиб. sangs rgyas chos можно перевести и как «Дхарма Будды», и как «феномен Будды». Мы предпочли использовать первый вариант, ибо буддийская практика – это и есть порождение Дхармы Будды в собственном потоке сознания.

⁴⁷⁸ Тиб.: sangs rgyas chos 'grub cha yod pa des na de dag mnyams par 'dod yon ten rgya mtsho mtha' yas pa'i sangs rgyas mams dang 'ga' mi mnyam. Ю. Ж.: «И потому живущие равны Победителям, ибо помогают обрести качества Будды. Однако никто из живущих [своими благими качествами] не сравнится с Буддами – безбрежными океанами совершенств». Э. Ш.: «Поскольку они являются частью при достижении качеств Будды, то поэтому существа равны Победителям; тем не менее [на самом деле] нет никого, кто равен Буддам, тем, кто [уже] в своих частях являются океанами бесконечных добродетелей».

117. Когда хоть часть одного совершенного качества
Собрания высших достоинств появится в ком-то,
То даже объектов трех миров окажется мало,
Чтобы сделать ему подношение⁴⁷⁹.
118. Если есть у живых существ знание,
Что породит [в их сознании] высшую Дхарму Будды,
То именно в соответствии с этим
Почитать живых существ – это правильно⁴⁸⁰.
119. Как выразить еще благодарность живым существам,
Что являлись нашими преданными родичами
И оказали безмерную помощь нам,
Если только не даянием радости им⁴⁸¹?

⁴⁷⁹ Тиб.: *yon ten shas tsam 'ga' zhig la snang na'ang de la mchod don du kham s gsum phul yang chung bar 'gyur*. Ю. Ж.: «И если в ком-нибудь проявится хотя бы мельчайшая частица бесподобного собрания совершенств, даже подношения трех миров не хватит, дабы воздать ему почести». Э. Ш.: «Если в ком-то находится одно лишь достоинство, что является единственным зерном [всех] достоинств, и пусть оно еще столь малое, – и трех миров не хватит, чтобы выразить ему почтение».

⁴⁸⁰ Тиб.: *sangs rgyas chos mchog skye ba'i shes sems can mams la yod pas na 'di tsam dag gis cha bstun nas sems can mchod byar rig par 'gyur*. Ю. Ж.: «Итак, живущие содействуют проявлению высших качеств Будды. Именно в этой связи их надлежит почитать». Э. Ш.: «Тем не менее в существах содержится совершенно превосходная часть, [которая в состоянии] породить качества Будд; соразмерно этой части нужно почитать существ». Тибетский перевод и вариант Э. Ш. являются близкими по смыслу. Перевод Ю. Ж. первых двух строк содержит неточность – здесь просто повторяется уже прозвучавшая до этого мысль Шантидевы о том, что живые существа содействуют в достижении *буддовости*. Но судя по тибетскому тексту и по варианту Э. Ш., он в этой строфе продолжает далее объяснять, почему живые существа достойны нашего почитания: они достойны почитания в той степени, в какой присутствует в них мудрость, делающая для них возможным порождение Дхармакаи Будды.

⁴⁸¹ Тиб.: *gzhan yang gyö med gnyen gyur cing phan pa dpag med mdzad mams la sems can ngu by ma glog pa gzhan gang zhig gi lan long 'gyur*. Ю. Ж.: «Да и что, кроме почитания живущих, может стать наградой истинным друзьям, приносящим неизмеримую пользу?» Э. Ш.: «Как еще мы можем

120. Если для тех, кто жертвовал [ради меня своим] телом
и вступал в ад Авичи,
Возникает соответствующее вознаграждение,
То, в силу этого, пусть даже они очень сильно вредят [мне],
Надо практиковать по отношению к ним все только
доброе⁴⁸².

121. Коль скоро даже сами мои Повелители
Ради них не щадили тело свое,
То какой же я был бы глупец,
Если бы в силу гордыни отказался служить им⁴⁸³.

122. Если счастливы живые существа – радуются Будды⁴⁸⁴,

далее этим истинным родственникам, чья помощь является безмерной, выказать нашу благодарность, если мы отказываемся от признания существ?»

⁴⁸² Тиб.: gang phyir sku gtong mnar med 'jug pa la de la phan btags lan lon 'byung bas na de bas 'di dag gnod chen byed na yang thams cad bzang dgu zhig tu spyad par bya. Ю. Ж.: «Служа живым существам, вознаградишь тех, кто ради них жертвует жизнью и спускается в ад Авичи. И потому должен я приносить пользу людям, даже если они причиняют великое зло». Э. Ш.: «То, что мы делаем для тех, ради кого они разрезают свои тела, даже вступают в низший ад, то является благотворным. Поэтому следует также величайшим врагам выказывать только добро в любом отношении». Тибетский текст логично выражает наставление Шантидевы о «матерях-живых существах». Живые существа, что были нам ближайшими родичами и шли ради нас на всевозможные жертвы, отдавали жизнь и даже обрекали себя на самые страшные адские муки, имеют право на соответствующее вознаграждение, и это служит обоснованием необходимости нашего терпения и практики даяния добра по отношению к ним. Речь идет не только о том, что «должен я приносить пользу людям», как переводит Ю. Ж., но о том, что по отношению ко всем живым существам необходимо вести себя так.

⁴⁸³ Тиб.: re zhig bdag gi rjer gyur nyid kyang ni gang phyir rang gi sku la'ang mi gzigs pa de la rmongs pa bdag gis ji ltar na nga rgyal by zhing bran gyi dngos mi bya. Ю. Ж.: «И если ради них мои Повелители не щадят даже самих себя, так почему же я, глупец, преисполнен гордыни? Отчего я не служу им?» Э. Ш.: «Те, ради кого даже мои Мастера были так безразличны к себе, почему должен я быть высокомерным по отношению к этим [другим] Мастерам [существам] и не служить им?»

⁴⁸⁴ Тиб.: thub mams.

Если у живых существ есть печаль или боль, то и Будды печалются.

Радую их, доставляешь радость всем Буддам,

Принося им зло, адресуешь зло Буддам.

123. Если полностью тело пылает в огне,
Все желанные вещи осчастливить не могут ум,
Точно так же не могут радоваться Существа Великого
Сострадания⁴⁸⁵,
Если живым существам причиняется вред.
124. Поэтому всех Существ Великого Сострадания,
Коиx ввергал я в печаль злодеяниями против существ,
Сегодня, раскаиваясь в каждом из содеянных зол,
Я умоляю о прощении за все, что печалило их.
125. Во имя того, чтобы радовались Татхагаты,
Отныне всем сердцем слугою мира я сделаюсь.
Пусть много существ, попирая меня ногами, порицают
Или даже убьют – себя не шадя, буду радовать
Покровителей Мира [*'jig rten mgon*]⁴⁸⁶.
126. Существа, воплотившие суть сострадания,
Весь мир живущих делают собою – сомнения нет.
Именно они проявляются в природе живых существ,
Почему же я не почитаю тех Покровителей?
127. Именно этим [служением живым существам] порадою я
Татхагат,
Совершенное осуществление собственной цели – также
именно в этом.
И только так устранимы страдания мира.
А потому постоянно этим именно заниматься мне следует.
128. К примеру, фаворит короля притесняет многих.
Но дальновидные люди, хотя и в силах, не станут вредить

⁴⁸⁵ Тиб.: *thugs rje che mams*.

⁴⁸⁶ За исключением неточности при переводе последней строки Ю. Ж., когда она вместо «даже убьют» пишет «повергнут меня на землю», три варианта совпадают по смыслу.

в ответ –

Ведь действуя так, не одинок он:

За спиной его – сила и власть короля.

129. По аналогии нельзя пренебрегать
Никем из вредоносных существ,
Даже самыми ничтожными,
Ибо за ними – стражи ада и Существа Сострадания.
130. Следовательно, нужно живых существ
Радовать точно так же,
Как угождает простой народ
Своему королю-тирану.
131. Если бы даже разгневался кто-то [могущественный]
вроде короля,
Разве обреч бы [тебя] он на адские муки –
Те, что придется испытать по причине того,
Что живым существам приносил ты горе?
132. Если даже доволен тобою кто-то [могущественный] вроде
короля,
Не в его это власти – дать тебе то,
Что обретается силою того, что ты радуешь живых
существ, –
Именно состояние Будды⁴⁸⁷.
133. Но оставим реализации вроде будущего состояния Будды,
Что возникают из радости, подаренной живым существам.
Разве не видишь ты, что в этой жизни уже
Плоды возникают – великая слава, известность и счастье?
134. Терпеливый [практик], оставаясь в сансаре,
Ведет очень долгую славную жизнь,

⁴⁸⁷ Тиб.: rgyal po lta zhig ngu na yang sems can ngu bar byas pa yis 'thob par 'gyur ba gang yin pa sang rgyas nyid sbyin mi srid do. Ю. Ж.: «И разве мог бы милостивый правитель даровать тебе Состояние Будды, которое обретешь, принося радость живущим?» Э. Ш.: «Разве мог бы довольный король дать в награду нечто, что было бы равным состоянию Будды, что достигается благодаря даянию существам блага и радости?»

Без болезней, обладая красивой внешностью и прочими благами,
Обретаёт полное счастье *чакравартина*⁴⁸⁸.

Глава седьмая УЧЕНИЕ ОБ УСЕРДИИ (BRTSON 'GRUS BSTEN PA)⁴⁸⁹

1. После того, как взрастил так терпение,
Следует упражняться в усердии, ибо Просветление зиждется на усердии.
Так же, как невозможно движение без ветра⁴⁹⁰,
Не возникают заслуги, если нет усердия.
2. Что это – усердие? Это радостный [энтузиазм] в добродетели.
А его противоположностью является
Лень, влечение к пагубным вещам,
Пассивность и самоуничижение.
3. Из лениости проистекает страсть к вкусу блаженства,
Привязанность ко сну,
А через это – из-за отсутствия удрученности страданием сансары –
Рождается вторичная лень, [имя которой – косность]⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Тиб.: 'khor los sgyur ba – санскр. *чакравартин* – «тот, кто вращает колесо», эпитет Царя Мира, понятие о котором разделяют эзотерические традиции Запада и Востока.

⁴⁸⁹ Тибетское название главы: brtson 'grus bstén pa. Ю. Ж. переводит название седьмой главы как «Парамита усердия», Э. Ш. «Совершенство силы (нем.: Vollkommenheit der Stärke)».

⁴⁹⁰ Среди пяти стихий древней натурфилософии именно элемент «ветер» делает возможным движение.

⁴⁹¹ Тиб.: snyom las bde ba'i ro myng dang gnyid la brten pa'i sred pa' yis 'khor ba'i sdug bsngal mi skyo las le lo nye bar skye bar 'gyur. Ю. Ж.: «Источник лени – праздность, пристрастие к удовольствиям, тяга ко сну и отдыху и равнодушие к страданиям самсары». Э. Ш.: «Из безучастности к страданиям в круговерти бытия, через бездеятельность, вкус к удовольствиям, сну и стремлению к опоре проистекает косность». Вариант Э. Ш. по смыслу совпадает с тибетским текстом. Ю. Ж. несколько неточно передает мысль Шантидевы. Шан-

4. Когда ведущие охоту клеши
Загнали тебя в сеть рождений,
Как ты можешь все еще не сознавать,
Что оказался в пасти Владыки Смерти?
5. Разве не замечаешь ты также того,
Что он убивает одного за другим существ, таких, как ты⁴⁹²?
И все же продолжаешь спать,
Подобно буйволу среди мясников.
6. Когда Владыка Смерти на тебя глядит,
Перекрыв все пути к отходу,
Как наслаждаться ты можешь едой
И как – с удовольствием спать⁴⁹³?
7. Поскольку смерть наступает быстро,
Пока ты жив, все время копи собрание [заслуг и мудрости].
Даже если в час смерти ты отбросишь лень,
В это неподходящее время разве сможешь ты что-либо
сделать⁴⁹⁴?
8. Это – не сделано, [это] – начато, над этим идет процесс
работы,

тидева здесь говорит: у того, кто не осознает ущербность сансары и не испытывает печаль от страдания в сансаре, его форма отношения к бытию, которая называется ленью и суть противоположность радостному энтузиазму в благом, обуславливает страсть к мирским наслаждениям, сну, а это, в свою очередь, порождает косность и инертность вообще.

⁴⁹² Тиб.: gang sde – собственный класс, отдел, вид.

⁴⁹³ В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. в последней строке: «Сне и радостях шлоти?»

⁴⁹⁴ Тиб.: myur ba nyid du 'chi 'gyur bas ji srid du ni tshog bsag by de tshe le lo spangs kyang ni dus ma yin par ci zhiḡ bya. Ю. Ж.: «Смерть приходит, не медля, с оружием наготове. Даже если в тот час ты сумеешь стряхнуть с себя лень, слишком поздно. Что сможешь ты поделать?» Э. Ш.: «Когда смерть все подготовила, быстро приходит. Даже если тогда ты отбросишь пассивность, что сможешь ты сделать?» Поскольку переводы первой строфы в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. являются сильно различающимися и не очень связными по смыслу, думается, именно тибетский текст адекватно передает смысл оригинала Шантидевы.

Но внезапно придет Владыка Смерти,
И тогда я стану существом несчастным –
О, горе горькое⁴⁹⁵!

9. Видя в сильном горе родных и близких,
Глядя в лица их, потерявших надежду,
И в глаза их, опухшие и красные от слез,
Ты узнаешь [приметы] посланцев Владыки Смерти.
10. Когда, мучаясь памятью о содеянном зле,
Ты услышишь звуки ада и в страхе
Испачкаешь нечистотами одежду и тело,
Корчась в агонии, что ты сделаешь в этот момент?
11. Если в этот миг ты испытаешь ужас,
Подобно живой рыбе, что бьется в руках рыбака,
Нужно ли говорить о том, какие нестерпимые муки
Ожидают тебя в аду за сотворенное зло?
12. Даже прикосновение горячей воды
Доставляет страдание детской плоти.
Как же можно пребывать в блаженстве,
Когда создана карма Очень Горячего Ада⁴⁹⁶?
13. У тебя, жаждавшего обретения плодов без усилий,
Изнеженного и нетерпеливого к боли, много страданий!
Подобно богу, попавшему в лапы смерти,
Будешь мучиться ты от страданий в Аду Плача⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Тиб.: *kyi hud* – звук плача, название одного из 8 холодных адов – Ад Плача.

⁴⁹⁶ Тиб.: *rab tsha ba'i dmyal ba* – «Очень Горячий Ад», название одного из горячих адов. В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. говорится об аде, а не о горячем аде.

⁴⁹⁷ Тиб.: *kyi hud* – мы переводим здесь как «Ад Плача». Тибетский текст всей строфы: *brtson med 'bras bu 'dod pa dang bze re la gnod mang zhing 'chi bas bzung bzhin lha 'dra ba kyi hud sdug bsngal dag gis bcom*. Ю. Ж.: «Ты жаждешь плодов, не прилагая усилий. Ты так изнежен и так страдаешь. В тисках смерти ты ведешь себя, словно бессмертный. О, несчастный, ты обрекаешь себя на гибель!» Э. Ш.: «Бездейственный, [тем не менее] надеющийся на награду, изнеженное дитя, богатый страданиями, ты схвачен смертью – тот, кто считает себя бессмертным. Плачь, несчастный, ты идешь к гибели». Ю. Ж. и

14. Используя лодку человеческого [тела],
Спасись из великих вод страдания.
Лодку эту снова найти будет крайне трудно.
Так что, глупец, не время спать!
15. Отчего, отвергнув высшую радость – святую Дхарму,
Причину счастья, не имеющего границ.
Ты радуешься тому, что порождает страдания,
И легкомысленным шуткам, забавам и прочим вещам,
[лишенным смысла]?
16. Обретя уверенность в себе и совокупность сил,
Следует решительно практиковать самоконтроль,
Уравнять себя с другими
И осуществить обмен себя на других.
17. Не следует отчаиваться и впадать в инерцию лени, говоря:
«Куда мне до Просветления!»,
Ибо Татхагата⁴⁹⁸, чьи речи безобманны,
Сообщил эту правду:
18. «Даже те, кто были мухами, пчелами
И тому подобными насекомыми и червями,
Достигают Просветления, в высшей степени
труднодостижимого,
Если они порождают силу усердия».
19. Поскольку те, кто, подобно мне, рождены людьми,
Имеют возможность узнать, в чем – польза, а что – пагубно,
То разве я не достигну высшего Просветления,

Э. Ш. дают неточный в сравнении с тибетским текстом перевод мысли Шантидевы: чем менее ты усерден в добродетели и менее терпелив к боли и страданиям, тем больше ты страдаешь. И в этой своей изнеженности ты похож на бога, которого настигла смерть – он падает в ад, ибо в наслаждениях небесных сфер вся его благая карма была растрочена; так же и ты, изнеженное дитя, обречен страдать в аду.

⁴⁹⁸ В тибетском тексте – *de bzhin gshegs pa* – Татхагата, у Э. Ш. – «Будда», у Ю. Ж. – «Татхагаты».

Если не отступлю от практики Бодхисаттвы⁴⁹⁹?

20. И все же мне страшно, что придется пожертвовать
Рукой, ногой или иными частями тела.
Это – в силу невежества: я не исследовал,
Что – тяжело, а что – легко. Но я покончу со страхом⁵⁰⁰.
21. В течение бесчисленных миллионов калып
Несчетно много раз меня разрезали, протыкали,
Сжигали, рассекали на части,
Но Просветления я не обрел.
22. То страдание, что придется вынести ради того,
Чтобы достичь Просветления, имеет меру,
И оно сравнимо с болью от раны, которую наносит телу
[хирург]
Ради устранения мучительной боли, разрушающей [все]
нутро⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ У Ю. Ж. и Э. Ш. последняя строка дана так: «Доверившись Всеведущему».

⁵⁰⁰ Тиб.: 'on te rkang lag la sogs pa btang dgos bdag ni 'jigs zhe na lci dang yang ba ma dpyad par rmongs pas bdag ni 'jigs par zad. Ю. Ж.: «Если ты впадаешь в страх при мысли: «Мне придется пожертвовать руками, ногами и прочими членами», значит, не умея распознавать, ты путаешь важное и незначительное». Э. Ш.: «Однако я боюсь того, что должен жертвовать руками, ногами и тому подобного. Из-за необдуманности я совершенно запугался относительно того, что тяжело, а что легко».

⁵⁰¹ Тиб.: bdag gis byang chub sgrub pa yi sdug bsngal 'di ni tshod yod de zug ngu khong brlag gnod bsal phyir lus rma btod pa'i sdug bsngal bzhin. Ю. Ж.: «А малое страдание, ведущее к Совершенному Пробуждению, подобно боли, ощущаемой при извлечении мучительной занозы». Э. Ш.: «Напротив, страдание, что содействует Просветлению, является ограниченным, как страдание при удалении вонзившейся колючки, которая доставляет боль. [Это – легко, а я считаю трудным]. Тибетский текст наиболее точно передает мысль Шантидевы о том, что страдание, которое следует выдержать ради Просветления, имеет определенную меру в сопоставлении с бесконечным страданием сансары, которое подобно ужасной боли при тяжелой болезни, терзающей нутро. Поэтому с помощью такого сравнения, познав меру страдания, необходимого на Пути, ведущем к состоянию Будды, практик махаяны может укрепить силу духа и развить усердие. В вариантах же Ю. Ж. и Э. Ш. эта

23. И все доктора посредством болезненных методов
врачуют
И восстанавливают здоровье людей.
Поэтому следует с пониманием терпеть неудобства
и неприятности⁵⁰²
Ради уничтожения многих и многих страданий⁵⁰³.
24. Но Врачеватель Высший не лечит так,
Как это делают обычные целители.
Очень мягкими методами
Он исцеляет от безмерно тяжелой болезни⁵⁰⁴.
25. В начале к даянию овощей, а также прочих вещей
Следует приучить себя с помощью Гуру⁵⁰⁵.
Когда возникнет привычка к даянию, после этого
Постепенно станет возможной даже жертва собственной
плоти.
26. Когда появится ум, воспринимающий тело твое
Подобно овощам и прочему,

мысль Шантидева передана с искажением. Шантидева не подразумевает, что страдания ради Просветления – это пустячные страдания. Он говорит, что нужно осознать меру и смысл этих страданий в определенном масштабе и с помощью приведенного им сравнения и принять их.

⁵⁰² Тиб.: mi bde chud bzod bya.

⁵⁰³ Шантидева здесь объясняет, что все несчастья, недуги, неприятности и злоключения – все неблагоприятные факторы Бодхисаттва должен выносить с пониманием их смысла – в качестве факторов Просветления. Речь не идет только о терпении к малой боли, как это передано в варианте Ю. Ж. и Э. Ш.

⁵⁰⁴ Тиб.: nad chen drag med gso bar mdzad – «излечивает от безмерно тяжелой болезни», т. е. от болезни сансары. Ю. Ж. допускает неточность, переводя: «Он освобождает от тяжелейших недугов». Э. Ш. переводит: «Он исцеляет тяжелых больных», – это тоже не совсем точная передача смысла оригинала.

⁵⁰⁵ Тиб.: 'dren pa – «проводник», «указующий путь», «предводитель», «проводник» обычно используется как эпитет Сангхы. В данном контексте речь идет о духовном наставнике, а не о Будде, хотя, следует заметить, Учитель считается воплощением Будды.

Разве пожертвовать собственной плотью и прочим
Будет трудно в этот момент⁵⁰⁶?

27. По причине отречения от злодеяний исчезает страдание.
По причине Знания⁵⁰⁷ отсутствует печаль.

Итак, превратное понимание [вещей] и совершение зла
Причиняют вред уму и телу⁵⁰⁸.

28. Если благодаря заслугам тело блаженствует,
А благодаря Знанию – ум счастлив,
То, даже оставаясь в сансаре ради блага других,
Как могут печалиться Сострадательные [snying rje can]⁵⁰⁹?

29. Поскольку Бодхисаттвы силою просветленного сознания,
[Бодхичитты],
Истощают прежнсе зло и создают океан заслуг,
То в сравнении со Шраваками
Их достижения объясняются как нечто высшее.

30. Поэтому кто из мудрецов, летящих от счастья к счастью
Верхом на коне просветленного разума, [Бодхичитты],

⁵⁰⁶ Тиб.: gang tshe rang gi lus la ni tshod sogs lta bu'i blo skyes pa de tshe sha la sogs gtong ba de la dka' ba ci zhig yod. Ю. Ж.: «Взрастив в себе мудрость, будешь смотреть на тело свое как на пищу. Разве будет трудно тогда отречься от собственной плоти?» Э. Ш.: «Когда по отношению к своей плоти возникнет воззрение такое же, как в отношении овощей, разве трудно тогда пожертвовать плотью и костями?»

⁵⁰⁷ Тиб.: mkhas pa.

⁵⁰⁸ Тиб.: sdig pa spangs phyir sdug bsngal med mkhas pa'i phyir na mi dga' med 'di lta' log par rtog pa dang sdig pas sems dang lus la gnod. Ю. Ж.: «Если отвергнешь пороки, не будет страданий, а если взрастишь в себе мудрость, не будет волнений. Ибо источник душевных мук – ложные измышления, а причина телесных страданий – пагубные деяния». Э. Ш.: «Он не страдает, поскольку отверг грехи. Он не огорчается, поскольку является знающим. Поэтому посредством ложного воззрения страдает сознание, а через грехи – тело». Переводы Ю. Ж. и Э. Ш. не являются точными, ибо ложные концепты являются причиной страданий как ума, так и тела, а негативная карма приносит страдания как физические, так и душевные.

⁵⁰⁹ Тиб.: snying rje can. У Ю. Ж.: «Милосердные», у Э. Ш.: «Исполненные Сострадания» (нем.: die Mitleidvollen).

Что рассеивает все печали и усталость,
Станет пребывать в инерции лени?

31. Для осуществления блага живых существ
Надо породить четыре силы: увлеченность⁵¹⁰ [благом],
стойкость⁵¹¹, радость⁵¹² и отречение⁵¹³.
Страстная жажда добра рождается из боязни страданий
И размышлений о преимуществах увлеченности благом.
32. Отбросив все, что с этим идет вразрез,
Следует с помощью силы увлеченности [благом],
[бодхисаттвенской] гордости, радости,
Отречения, решимости и самодисциплины
Практиковать, дабы увеличить усердие⁵¹⁴.
33. Свои и чужие преступления, кои числа и меры не имеют,
Нейтрализовать⁵¹⁵ предстоит мне.

⁵¹⁰ Тиб.: *mos* – «обожание, восхищение; склонность, страстное желание, увлеченность».

⁵¹¹ Тиб.: *brtan* – «стойкость» или «прочность», «надежность».

⁵¹² Тиб.: *dga'* – «радость», «веселье».

⁵¹³ Тиб.: *dor ba*. В варианте Ю. Ж. «отдых». Это, по всей видимости, ошибка, и то, что ею допущена ошибка, подтверждается тем, что у Э. Ш. стоит, как и в тибетском тексте, «отречение» (нем.: *die Entsagung*).

⁵¹⁴ Тиб.: *de ltar mi mthun phyogs spangs te mos dang nga rgyal 'ga' dang dor lhur len dbang sgyur stobs kyis ni brtshon 'grus spal phyir 'had par bya*. Ю. Ж.: «Старательно возвращай усердие, искорняя силы, ему противодействующие, с помощью устремления, гордости, радости, отдыха, решимости и самообладания». Э. Ш.: «Искорения так противоположное, следует прилагать усилия к увеличению мощи [*die Stärke*] с помощью [шести] сил [*die Kräfte*] стремления к добру, прочной убежденности, радости, отречения, исключительной преданности и воспитания дисциплины». Согласно тибетскому тексту и варианту Э. Ш., в данной строфе речь идет о том, что сначала надо посредством четырех сил отбросить все, что противоречит бодхисаттвенской практике усердия, а затем надлежит увеличить усердие и мощь бодхисаттвенской практики посредством шести сил. В варианте Ю. Ж. эта мысль передана искаженно.

⁵¹⁵ В тибетском тексте стоит *bdag gis gzhom bya* – «я должен разрушить» или «я уничтожу». Но дело в том, что невозможно уничтожить, т. е. сделать несуществующей ту карму, что уже создана. Она обязательно проявится рано

При этом на то, чтобы погасить каждое из этих зол,
Понадобится [врсмени] океан калып.

34. Если я у себя не вижу и частичных [признаков],
Что зло начинает уменьшаться,
[Значит], страдание существует безмерное.
И почему не разорвется сердце мое⁵¹⁶?
35. Много достоинств, своих и других [существ],
Мне предстоит претворить.
Практика порождения каждого из них
Занимает во времени океан калып.
36. А я не никогда не упражнялся, чтобы взрастить хоть
частицу достоинств.
Разве это не поразительно,
Что обретенную каким-то чудом человеческую жизнь
Я сделал лишеной смысла?
37. Я не чтит Победоносных [Будд],
Не задавал [в их честь] великих торжеств,
Не практиковал деяний во имя Учения,
Не исполнял я чаяний бедных существ.
38. Не дарил бесстрашия испуганным [существам],

или поздно созревшими плодами. Но возможно нейтрализовать или, по крайней мере, ослабить последствия злодеяний посредством раскаяния и практики Дхармы. Ю. Ж. здесь использует выражение «победить бесчисленные пороки ради себя самого и других». Э. Ш.: «Неизмеримые ошибки должен я устранить, собственные и других [существ]». Очевидно, персвод Ю. Ж. «ради себя самого и других» неточен. В тибетском тексте и у Э. Ш. говорится о собственных и чужих преступлениях, прегрешениях, которые должен «погасить» махаянский практик.

⁵¹⁶ Тиб.: nyas zad rtshom pa de yi ni cha yang bdag la ma mthong na sdug bsngal dpag tu med pa'i gnas bdag gis ci'i phyir snying ma gas. Ю. Ж.: «А в себе самом я не вижу и капли упорства, дабы искоренить эти пороки. Как только сердце мое не разорвется? Ведь я сам стал пристанищем неизмеримых страданий». Э. Ш.: «При этом нет у меня почти что ничего, чтобы всерьез заниматься погашением этих ошибок. Когда я предопределен к безмерному страданию, почему не разорвется моя грудь?»

[Существ] исстрадавших не делал счастливыми,
А был только болью в материнской утробе
И одни лишь страдания я производил⁵¹⁷.

39. По причине того, что в прошлых рожденьях и ныне тоже
Не чтил я Дхарму и не стремился к ней,
Случились такие несчастья и вот такая нужда.
[Понимая это], кто отречется от стремления к Дхарме⁵¹⁸?

40. Всемогуший [Будда] говорил о благоговейном увлечении
[Дхармой],
Что это суть корень всех тенденций⁵¹⁹ добродетели,
И произрастает оно из постоянного созерцания
Созревающих [кармических] плодов⁵²⁰.

41. Страдания, душевный дискомфорт, всевозможные страхи,
Неудовлетворенность и расставание с желанными вещами –
Все это имеет началом

⁵¹⁷ Тиб.: 'jigs la mi 'jigs ma byin dang nyams thag bde ma byin na bdag ma yi mngal gyi zug ngu dang sdug bsngal 'ba' zhig bskyed par zad. Ю. Ж.: «Не вселял бесстрашия в испуганных, не дарил покой страждущим. Был я лишь острой иглой, доставляющей муки материнской утробе». Э. Ш.: «Существам, пребывающим в страхе, не дарил я защиту, не делал счастливыми измученных. Одним лишь страданием являлся я в утробе матери».

⁵¹⁸ Есть расхождения при переводе последней строки: в тиб. тексте – *su zhig chos la mos pa giong*, в варианте Ю. Ж.: «Как мог я отказываться от устремления к Дхарме?» В варианте Э. Ш.: «Кто стал бы [имей он такое понимание] отказываться от стремления к Учению?»

⁵¹⁹ Тиб.: *phyogs* – «сторона», «аспект», «тенденция», «склонность».

⁵²⁰ Тиб.: *dge ba'i phyogs ni thams cad kyi rtsa ba mos par thub pas gsungs de yi rtsa ba rtag tu ni nam smin 'bras bu bsgoms pas so*. Ю. Ж.: «Ведь сказано Мудрым: «Устремление – это корень всех добродетелей, а его основа – неустанное размышление о плодах деяний». Э. Ш.: «Также Мудрый назвал стремление к добру корнем всех добрых [деяний]. А корень этого [стремления] – это постоянное созерцание созревающих плодов [наших деяний]». Тибетский текст является наиболее точным, ибо речь идет не просто о «стремлении» или о «стремлении к добру», а именно о восхищении и увлеченности Дхармой, поскольку строфа контекстуально связана с предыдущей строфой, где говорится о «стремлении к Дхарме».

Упражнения в пороках и злодеяниях.

42. Кто мысленно практикует добродетель помыслов,
Куда бы ни направился,
Всюду силою этой заслуги получит плоды ее в дар
И удостоится почестей.
43. А грешника, напротив, куда бы ни направился он,
Хотя и стремится он к счастью,
Повсюду, в силу его злодеяний,
Достанут разящие удары оружия страданий.
44. Добродетельные [существа] становятся Сынами Татхагат
и пребывают
Перед Буддой [Амитабхой], в прекрасном теле,
в благоуханной прохладной сердцевине
Гигантского лотоса, распустившегося под лучами его света,
Сверкая всликолепием, возникшим из впитывания
мелодичного голоса Победителя.
45. А с тех, кто много зла творил, слуги Владыки Смерти
Всю кожу сдерут, а тело, заполнив медью, расплавленной
от адского жара,
Пронзят раскаленными пиками и ножами, и оно,
растерзанное на сотни кусков,
Упадет на пылающий железный пол.
46. Поэтому следует практиковать стремление к добродетели
И благоговейно медитировать [bsgom] [Дхарму].
В соответствии с предписаниями «Ваджрахваджа-сутры»⁵²¹
Надлежит медитировать гордость⁵²² [Бодхисаттв].
47. Прежде чем приступать к чему-то,
Следует проверить свою готовность и то, что имеешь в руках.
[Если не готов], то лучше всего – не начинать.
Но если начал, не следует поворачивать вспять.

⁵²¹ Тиб. название этого несохранившегося источника – rdo rje rgyal mtshen cho ga.

⁵²² В варианте Э. Ш. «прочная убежденность» (нем.: feste Gesinnung).

48. Иначе привычка начинать дело и не завершать перейдет
в следующую жизнь
И приведет к тому, что преступления и страдания умножатся,
А деяний других плоды, когда наступит их время,
Будут ничтожны, или вовсе они не появятся.
49. Истинную гордость [Бодхисаттва] должен практиковать
В отношении трех вещей:
Деяний, клеш⁵²³ и силы.
«Я сам буду действовать!» – это гордость в деяниях.
50. Этот мир, пребывающий во власти клеш,
Претворить свое благо не в силах,
Поэтому я должен выполнить это,
Ибо я не бессилен так, как другие⁵²⁴.
51. Когда другие заняты грязной работой,
Почему в это время сижу я?
Если я не делаю эту работу из гордости,
Тогда лучше уж быть мне негордым.
52. При встрече с мертвой змеей
Даже ворон ведет себя как Гаруда.
Если я слаб духом, то даже небольшие падения⁵²⁵

⁵²³ В тибетском тексте стоит [nyon mongs] – «клеша», а не «вторичные клеши», как в варианте Ю. Ж. В варианте Э. Ш. «нравственные недостатки, слабости» (нем.: *sittliche Schwächen*).

⁵²⁴ Тиб.: *nyon mongs dbang med 'jig rten 'dis rang don sgrub par mi nus pas 'gro bas bdag ltar mi nus te de bas bdag gis 'di bya'o*. Ю. Ж.: «Люди этого мира, омраченные клешами, не способны принести себе пользу. Так пусть это будет моей задачей, ибо, в отличие от них, я не бессилен». Э. Ш.: «Мир, зависимый от клеш, не в состоянии достичь своего блага. Поэтому я должен сделать это для него, ибо я не беспомощен, как [другие] существа». Тибетский текст совпадает по смыслу с вариантом Э. Ш., тогда как Ю. Ж. сужает смысловое поле идеи Шантидевы от всего этого мира, зависимого от клеш и потому бессильного к творению собственного блага, до «людей этого мира, омраченных клешами».

⁵²⁵ Тиб.: *ltung ba chung pu'ang* – «даже маленькие падения». У Ю. Ж. «даже мелкие неприятности», у Э. Ш. «даже маленькие слабости».

Причиняют мне вред.

53. Разве существует свобода от несчастий для того,
Кто из малодушия и страха отказался от активных усилий?
А того, кто взрастил истинную гордость и активность
[в добродетели],
Даже большое несчастье едва ли может [сломить]⁵²⁶.
54. А потому стойкостью духа
Сопротивляться надо падениям.
Если бы я потерпел поражение от собственных слабостей,
То желание стать Победителем Трех Миров⁵²⁷ – смехотворно.
55. «Я должен все победить,
И ничто не возьмет надо мною верх».
С этой гордостью следует жить –
Я Сын Победителя-Льва.
56. Те, кто поддался гордыне, омрачены,
И нет в них гордости истинной.
Они оказались во власти врага – гордыни,
А те, у кого – настоящая гордость, непокорны врагу.
57. Людей, омраченных гордыней,
Эта клеша ведет в дурные рождения [ngan 'gro],
А если рождаются они людьми, не для них – торжества
людей,
Ибо это рабы и слуги, что кормятся хлебом чужим, –
58. Глупые люди с безобразной внешностью,
Чье трусливое смирение вызывает всеобщее презрение.

⁵²⁶ Тиб.: zhum bcas rtsol ba dor ba la phongs las thar ba yod dam ci nga rgyal rtsol ba bskyed pas ni chen po yis kyang thub par dka'. Ю. Ж.: «Напасти всегда подстерегают того, кто, впад в уныние, утратил силы. Но даже величайшее испытание не ломит того, кто усерден и мужествен». Э. Ш.: «Не являются ли [такие] слабости частыми для того, кто из малодушия бездействен? Но того, кто является стойким и деятельным, едва ли можно одолеть даже при больших [слабостях]».

⁵²⁷ Тиб.: kham gsum – Три Мира, т. е. Мир Желаний, Мир Форм и Мир-Без-Форм.

Если высокомерных аскетов также причисляют к тем, у кого
есть гордость,
Тогда скажи, на кого похожи [по-настоящему] низкие
[существа]⁵²⁸?

59. Те, кто сохраняет гордость ради того, чтобы победить врага –
гордыню,
Именно они обладают истинной гордостью, они –
совершенные победители и герои.
Те, кто побеждает вредоносного врага – гордыню,
Доводят до полного совершенства плоды победы, желанные
для существ⁵²⁹.

60. Под натиском массы омраченных тенденций
Следует выстоять тысячью способов,
И оставаться неуязвимым для армии клеш,
Как лев, которому не причинит вреда даже стая шакалов⁵³⁰.

⁵²⁸ Тиб.: *glen pa mi sdug nyams chung dang thams cad du ni bmyis par 'gyur nga rgyal gyis khengs dka' thub can de yang nga rgyal can gtogs na dman pa ci 'dra yin pa smros*. Ю. Ж.: «А если гордецов-аскетов, презираемых повсеместно, относят к числу преисполненных истинной гордости, что может быть печальнее?» Э. Ш.: «Являются рабами, тупыми, безобразными, хилыми и презираемыми со всех сторон, жалкими существами, упорствующими в гордыне. Если также их причислять к тем, у кого есть прочная убежденность [истинная гордость], тогда скажи, как выглядят [настоящие] низкие [существа]?»

⁵²⁹ Тиб.: *gang zhig nga rgyal dgra las rgyal phyir nga rgyal 'chang de ni nga rgyal can dang mam rgyal dpa' de nyid gang zhig nga rgyal dgra bdo ba yang des bcom ste 'gro la 'dod bzhin rgyal ba'i 'bras bu rdzogs par byed*. Ю. Ж.: «Те, кто с истинной гордостью одолевает врага – гордыню, суть доблестные победоносные герои. Уничтожив вездесущего врага, они явят миру плод своей победы». Э. Ш.: «Те являются гордыми и победоносными, только те являются героями, кто [свою] гордость направляют к победе над гордыней – врагом, те, кто этого врага – гордыню, который также с силой рвется наружу, уничтожают и затем объявляют миру плоды своей победы». Немецкий вариант, несмотря на свою громоздкость, по смыслу близок к тибетскому тексту, тогда как в варианте Ю. Ж. потеряны некоторые важные смысловые нюансы.

⁵³⁰ Тиб.: *nyon mongs phyogs kyis khrod gnas na mam pa stong du sran gzugs te wa la sogs pas seng ge bzhin*. Ю. Ж.: «Если полчища клеш возьмут в кольцо, тысячью способов дай им отпор. Будь неуязвим для стаи клеш, как лев в

61. Подобно тому, как в моменты опасности
 Люди защищают свои глаза⁵³¹,
 Даже в самом отчаянном положении
 Не следует поддаваться влиянию клеш⁵³².
- 61а. Уж лучше мне быть сожженным заживо или даже пусть
 голову мне отсекут,
 Но не склоню головы перед заклятым врагом своим –
 клешами.
 Точно так же при всех обстоятельствах не следует
 в поведении отходить от того,
 Как подобает действовать [Бодхисаттве]⁵³³.
62. В силу этого к работе любой
 Следует стремиться так,
 Как жаждет игрок счастливого выигрыша,
 И ненасытную радость испытывать.
63. Хотя [люди] трудятся ради счастья,
 Неизвестно, является [объект их усилий] счастьем или
 не является.
 А те, кто счастлив самим трудом,
 Как могут быть счастливы они в бездействии⁵³⁴?

оленьем стаде». Э. Ш.: «Посреди орд клеш да сможет он тысячью способов оставаться уверенным в себе. Непобедим он для стаи клеш, как лев непобедим для стаи животных».

⁵³¹ В вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. вторая строка: «глаз не воспринимает ведь вкус». Такой перевод нелогичен.

⁵³² В тибетском тексте смысл, очевидно, такой, что в любом положении следует пуще зеницы ока беречься от влияния клеш.

⁵³³ Эта строфа отсутствует в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш. и, очевидно, в санскритском оригинале. По-видимому, тибетские переводчики добавили ее в тибетский вариант.

⁵³⁴ Тиб.: bde ba'i don du las bys kyang bde 'gyur mi 'gyur gtol med kyi gang gi las nyid bde 'gyur ba de las mi byed ji ltar bde. Ю. Ж.: «В поисках счастья люди берутся за труд, но не всегда счастье им достается. Но разве могут бездействовать те, кто находит счастье в самом труде?» Э. Ш.: «Ради счастья выполняется работа; но неизвестно, счастье это или несчастье. Однако, когда

64. Если [невозможно] насытиться желанными объектами,
Что сравнимы с медом на лезвии бритвы,
То как возможно пресыщение заслугами,
Что приносят созревшие плоды блаженства и мира?
65. Поэтому, для того чтобы довести до конца дело,
Следует приступить к нему так же,
Как измученный полуденным солнцем слон
Бросается в воду, завидев озеро⁵³⁵.
66. Если ты предан делу до изнеможения, но силы тебя
покинули,
То следует оставить дело на время, чтобы потом взяться
за него опять.
А если благополучно завершил дело,
То оставь его с желанием взяться за следующее.
67. Следует противостоять оружию клеш,
Уклоняясь от ударов и нападая так,

исключительно в труде – его счастье, то как он может быть счастлив в бездействии?»

⁵³⁵ Тиб.: *de ltas las tshar phyin bya'i phyir nyi ma phyed dus gdungs pa yi glang chen mtsho phrad mtshor 'jug ltar las de la yang 'jug par bya*. Ю. Ж.: «И потому, дабы исполнить работу, отдайся ей всем существом подобно тому, как слон, истомленный полуденным солнцем, окунается в воды озера». Э. Ш.: «Поэтому он бросается, даже если работа закончена, к другой работе, как разгоряченный полуденным зноем слон бросается в воду, как только достигнет озера». Перевод Э. Ш. также можно считать корректным, ибо тибетский текст также допускает похожую интерпретацию: «После того как работа доведена до конца, следует так же, как измученный полуденным зноем слон, завидевший озеро, бросается в воду, снова приступить к работе». В этом случае акцент делается на том, что Бодхисаттва со страстным нетерпением рвется от одной работы на благо других к другой работе. А в первом варианте интерпретации о том, что за работу на благо других надо приниматься со страстным нетерпением и жаждой, словно находя в ней удовлетворение и освежение, и настраиваясь на то, чтобы довести ее до конца. Хотя вторая версия перевода представляется обоснованной, судя по контексту, образуемому этой строфой вместе со следующей строфой, первый вариант перевода является более точным.

Словно направляешь клинок свой
Против давнего заклятого врага на поле боя.

68. Как на поле битвы [воин] в страхе тут же хватает упавший меч,
Так же, если выскользнет вдруг оружие памятования,
Следует, вспомнив об ужасах ада.
Быстро схватить его снова.
69. Как яд, попавший в кровь,
При опоре на нее расходится по телу,
Так зло охватывает ум,
Найдя удобный случай и его слабинку⁵³⁶.
70. Тот, кто принял обет [Бодхисаттвы], должен хранить его
очень бережно –
Подобно тому, как осторожен тот, кто несет сосуд
с драгоценным горчичным маслом,
А следом за ним – меченосцы, и знает он, что погибнет,
Как только оступится.
71. Так же поспешно, как вскакивает тот,
Кому заползла на грудь змея,
Следует быстро дать отпор,
Если придут сонливость и лень.
72. Если случилось совершить прегрешение,
Всякий раз о том, что случилось, следует долго думать,
Браня себя и обещая: «В будущем, при любых
обстоятельствах,
Я буду действовать так, чтобы это не случилось вновь»⁵³⁷.

⁵³⁶ Тиб.: ji ltar khrag la brten bcas nas dug ni lus la khyab gyur pa de bzhin glags ni rnyed gyur na nyas pas sems la khyab par 'gyur. Ю. Ж.: «Как яд, проникнув в кровь, разносится по всему телу, так и пороки, найдя уязвимое место, заполняют ум». Э. Ш.: «Как яд, попавший в кровь, распространяется по телу, точно так же распространяется в уме зло, найдя в нем слабость».

⁵³⁷ Тиб.: nyas pa byung ba re re zhing bdag la smad nas ci nas kyang bdag la phyis 'di mi 'byung ba de ltar by zhes yung ring bsam. Ю. Ж.: «Совершив проступок, всякий раз подвергай себя осуждению, думая: «Как мне поступать,

73. «Как же во всех этих случаях оставаться верным привычке к памятованию?»

По этой причине – [чтобы научиться этому],
Следует стремиться к встрече [с Благим Другом]
Или к делам, которые связаны с этим⁵³⁸.

74. Итак, помня наставление о благоразумной осторожности,
Я буду легким на подъем,
И пусть у меня будет готовность ко всякой работе,
Какая бы она ни была.

75. Хлопковый пух, послушный порывам ветра,
Двигается туда и сюда.
Тот, кем, подобно этому, управляет радостный энтузиазм,
Станет реализованным [существом]⁵³⁹.

Глава восьмая УЧЕНИЕ О МЕДИТАТИВНОЙ СТАБИЛИЗАЦИИ (BSAM GTAN BSTAN PA)⁵⁴⁰

1. Когда таким образом порождено усердие,

чтобы не повторить его снова?» Э. Ш.: «Очень сильно сожалел о каждой допущенной слабости, да сможет он размышлять: «Как должен я устроить, чтобы это не случилось со мною вновь?»

⁵³⁸ Тиб.: *ji ltar gnas skabs 'di dag la dran pa goms pa nyid 'gyur zhes rgyu 'di yis ni phrad pa'am regs pa'i las ni 'dod par bya*. Ю. Ж.: «В любых условиях следует сохранять памятование», – так размышляя, устремись к достойным людям и славным делам». Э. Ш.: «По этой причине пусть ищет он содружества [с духовными друзьями] или работы, которая получена [по их совету]: «Как мог бы я в этих обстоятельствах упражняться во внимательности?»

⁵³⁹ Тиб.: *ji ltar rlung ni 'gro ba dang 'ong bas shing bal dbang sgyur ba de bzhin spro bas dbang sgyur te de lta na ni 'grub par 'gyur*. Ю. Ж.: «Как повинуется ветру хлопковый пух, его порывами то вперед, то назад увлекаемый. Так и ты повинуйся стремлению к благому и возрастишь духовную силу». Э. Ш.: «Как хлопковый пух повинуется порывам ветра и движется то – туда, то – сюда, так же пусть сможет и он повиноваться силе [добра]; и так возникнут чудесные силы».

⁵⁴⁰ Тибетское название этой главы – *bsam gtan bstan pa*. В варианте Ю. Ж.: «Парамита медитации», Э. Ш.: «Совершенство погружения» (нем.: *Vollkommenheit der Versenkung*).

Занимайся установлением ума в *самадхи*⁵⁴¹.

Человек, чей ум блуждает сильно,

Находится между клыками клеш.

2. Благодаря уединению не возникает вовсе

Блуждания тела и ума.

Поэтому следует оставить мир

И полностью отбросить рассудочные умопостроения⁵⁴².

3. По причине привязанностей, стремления к наживе и прочих
цепляний

Мы не отказываемся от жизни мирской.

Поэтому, отбросив все это,

Мудрый должен практиковать следующим образом⁵⁴³.

4. Когда ты узнал, что клеша совершенно уничтожаются
випашьяной [lhag mthong]⁵⁴⁴,

Которая хорошо оснащена

шаматхой [zhi gnas]⁵⁴⁵,

То вначале следует искать именно *шаматху*.

⁵⁴¹ Тиб.: ting nge 'dzin, как и bsam gtan, соответствует санскр. *samādhi* – «медитативное погружение» или «однонаправленная концентрация».

⁵⁴² Тиб.: gam par rtog pa.

⁵⁴³ Тиб.: chags pa'i phyir dang myed sogs la sred pas 'jig rten mi spong ste de bas 'di dag yongs spong la mkhas pas 'di ltar spyad par bya. Ю. Ж.: «Привязанность и жажда накоплений мешают нам отречься от мира. И потому, размышляя, мудрые отвергают их». Э. Ш.: «Из любви и жажды приобретений и прочего люди не оставляют мир. Поэтому да сможет мудрый для того, чтобы оставить все это на произвол судьбы, обдумать следующее».

⁵⁴⁴ Тиб.: lhag mthong букв. «сверхвосприятие» или сверхвидение» – соответствует санскр. *vīraśyānā* – медитация «проникающего инсайта», «особого озарения», используется в буддизме как способ проникновения в глубинную реальность феноменов, т. е. в природу Пустоты.

⁵⁴⁵ Тиб.: zhi gnas, санскр. *śamatha* – практика *шаматхи*, вид ментального тренинга, общий для буддийских и небуддийских школ, суть которого заключается в развитии способности совершенной концентрации благодаря технике успокоения ума, связанной с применением «шести сил», благодаря которым последовательно реализуются девять стадий *шаматхи*.

Для того, кто оставил привязанность к миру, осуществится
Мир Радости⁵⁴⁶.

5. Существует ли для кого-то из невечных существ
Истинная любовь к [другим] невечным [существам]?
[Ведь] в течение тысячи будущих жизней
Он не увидит того, кто так ему дорог⁵⁴⁷.
6. Если не видишься [с объектами страстной привязанности],
ты тоскуешь,
И ментального равновесия не обрести.
А если и увидишься вновь, то, поскольку удовлетворения нет,
Будешь по-прежнему изнemoгать от страстной привязанности
и мучиться.
7. Если страстно привязываться к живым существам,
То невозможно познать адекватно реальность⁵⁴⁸.
К тому же несчастный ум работает разрушительно,
И, в конце концов, измучен будет Печалью⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Последняя строка в тибетском тексте – 'jig rten chags pa med la mngon dgas 'grub. Здесь использован термин mngon dga', который обозначает мифологический сад, а также мир с таким названием. В варианте Ю. Ж. эта строка переведена так: «Ее достигнешь, отвергнув радости мира». Э. Ш.: «Он [ментальный покой] обретается посредством безразличия в отношении мирских радостей».

⁵⁴⁷ Тиб.: mi rtag su zhig mi rtag la yang dag chags par byed pa yod des ni tshe rabs stong phrag tu sdug pa mthong bar yong mi 'gyur. Ю. Ж.: «Ибо зачем невечному человеку питать привязанность к другим невечным существам, если в течение многих тысяч перерождений он не встретит снова своих любимых?» Э. Ш.: «Может ли существовать для конечных [существ] любовь к конечным [существам]? Ведь в течение тысяч существований он не увидит снова того, кого любит!»

⁵⁴⁸ В тибетском тексте эта строка выглядит как yang dag nyid la kun nas sgrib, что означает: «действительность полностью затемняется».

⁵⁴⁹ Тиб.: sems can mams la chags byas na yang dag nyid la kun nas sgrib skyo ba'i sems kyang 'jig par byed tha mar mya ngan gdung bar 'gyur. Ю. Ж.: «Не в силах познать истинную реальность, ты теряешь отвращение к самсаре. Желая встретить любимых, ты терзаешься от тоски». Э. Ш.: «Не видно действительности, теряется [благотворный] страх [перед адами], эта самая

8. Из-за того, что ум поглощен только этим.
Эта жизнь проходит без смысла,
Из-за непостоянных друзей и любимых
[Ты] теряешь также вечную Дхарму⁵⁵⁰.
9. Если ты разделяешь судьбу незрелых существ-младенцев.
То определенно пойдешь в дурные рождения.
А если направишься к иной судьбе,
К чему тебе полагаться⁵⁵¹ на существ-младенцев⁵⁵²?
10. Мгновенно становятся они друзьями
И точно так же быстро – врагами.
Вместо того, чтобы радоваться, они злятся.
Трудно угодить обычным существам⁵⁵³.

скорбь опалает далее, поскольку стремится [он] быть вместе с любимыми». Варианты Ю. Ж. и Э. Ш. – оба являются логически не совсем связными и довольно сильно отличаются друг от друга, тогда как тибетский текст внутренне непротиворечив и последовательно излагает мысль Шантидевы о том, каким образом страстные привязанности являются серьезными помехами на пути буддийской практики.

⁵⁵⁰ Тиб.: *de la sems pa 'ba' zhiḡ gis tshe 'di don med 'da' bar 'gyur rtag pa med pa'i mdza' bsges kyis gyung drung chos kyang 'jig par 'gyur*. Поскольку в последней строке тибетского текста стоит выражение *gyung drung chos* букв. «свастика-Дхарма», «феномен свастики», переводимо также, как «буддийская Дхарма», а слово *'jig* означает «разрушать, уничтожать, разорять; теряться; портиться, приходить в упадок», – то эту тибетскую строку можно перевести и так: «Разрушаешь даже вечную свастику-Дхарму». Но мы все же учли варианты Ю. Ж.: «Если думать лишь о любимых, жизнь пролетит впустую. Из-за невечных существ потеряешь нетленную Дхарму» и Э. Ш.: «Так как [постоянно] думаешь об этом, снова и снова проходит бесполезно короткая жизнь. Из-за непостоянного друга теряется вечное Учение».

⁵⁵¹ Тиб.: *bsten pa* – от *sten* – «прилепиться, пристать; опираться, полагаться; служить, обслуживать».

⁵⁵² Последние две строки в тибетском тексте – *kal mi mnyam par khrid byed na byis pa bsten pas ci zhiḡ bya*. Ю. Ж.: «А если не станешь им подражать, они тебя невлюбят. К чему же тогда с ними водиться?» Э. Ш.: «А кто не живет так, как они, ими не ценится. К чему общаться с глупцами?»

⁵⁵³ Тиб.: *so so'i skye bo* – «обычные существа», в противоположность *'phags pa* – «благородным существам» или «святым», которые познали абсо-

11. Если ради их пользы дасшь им хороший совет – злятся,
А также противодействуют в том, что полезно,
Если не слушать их речи – впадают в гнев
И из-за этого следуют в дурные уделы.
12. Тем, кто их выше, – завидуют, с теми, кто равен им, –
состязаются,
К тем, кто их ниже, – высокомерны.
Если их похвалить – зазнаются, если сказать неприятное
слово – злятся.
Была ли когда-нибудь польза от незрелых существ, подобных
младенцам?
13. Если дружбу водить с существами-младенцами,
То из этого непременно
Недобродетель та или иная возникнет:
Самовосхваление, принижение других, речи о радостях
сансары⁵⁵⁴ и т. д.
14. Итак, общение мое с другими приводит лишь к деградации;
Из-за этого же я не тружусь во имя собственной цели
И не действую с пользой для них.
Потому надлежит от существ, подобных детям, держаться
подальше⁵⁵⁵.
15. Если случилось повстречаться с ними,
Радостно выказав [знаки] учтивости,
Не сближайся до дружбы приятельской –

лутную природу реальности. У Ю. Ж. – «обычным людям», у Э. Ш. – «детям мира».

⁵⁵⁴ Э. Ш. здесь некорректно применяет выражение «радости мира» (нем.: die Freuden der Welt).

⁵⁵⁵ Тиб.: de ltar bdag dang gzhan bsten pa des ni phung bar 'gyur zad des kyang bdag don ma byas la bdag kyang de don mi 'gyur bas byis las thag ring byol bar bya. Ю. Ж.: «Дружба с незрелыми существами приносит одни несчастья. Лучше уж счастливо жить в одиночестве, избавив свой ум от клеш». Э. Ш.: «Также и для [других] получается это зло, так как он к ним присоединяется. Через это может прийти [только] неблагое. В одиночестве буду я жить, счастливый и в неомраченном сознании».

Просто следуй правилам хорошего тона.

16. Просто получая благо Дхармы,
Подобно пчеле, собирающей нектар с цветов,
Следует пребывать, не сближаясь и не привязываясь
ни к кому,
Так, словно прежде вообще не видал их⁵⁵⁶.
17. «Я – состоятельный и уважаемый человек,
Многие любят меня», –
Если подобного рода гордыня еще сохранилась,
То в смертный час родится страх⁵⁵⁷.
18. Поэтому, к чему бы ни привязывался в поисках счастья
Абсолютно слепой от неведения ум,
Все это, обернувшись тысячекратным страданием,
Поднимется против [тебя]⁵⁵⁸.
19. Поэтому мудрый не должен питать страстных желаний,
Из привязанности рождается страх.
Поскольку [это] естественно – отрешение от них,

⁵⁵⁶ Тиб.: *bung bas me tog sbrang rtsi bzhin chos kyi don tsam blangs nas ni kun la sngon chad ma mthong bzhin 'dri pa med par gnas par bya*. Ю. Ж.: «Как пчела с цветка собирает нектар, я возьму лишь то, что полезно для Дхармы. Буду жить я, не заводя знакомств, словно раньше меня не существовало». Э. Ш.: «Как пчела [только] нектар забирает с цветов, буду я повсюду пребывать только с тем, что служит Учению, без задушевности, как новая луна».

⁵⁵⁷ Последние две строки в тибетском тексте – *de 'dra'i snyems pa 'chang gyur na shi ba'i 'og tu 'jigs pa skye*, у Ю. Ж.: «Даже так помышляющий не избегнет смерти и испытает страх, когда она придет». Э. Ш.: «Смертный, что думает так, испытывает страх перед близкой смертью».

⁵⁵⁸ Тиб.: *de bas nam par rmongs pa'i yid gang dang gang la chags gyur pa de dang de bsdongs stong 'gyur du sdug bsngal nyid du 'gyur zhing ldang*. Ю. Ж.: «В чем бы ни отыскал свое счастье ум, ослепленный наслаждением, страдание тысячи видов возникает и настигает его». Э. Ш.: «То, в чем всегда ищет свою радость ослепленный [ложным] счастьем ум, все это предстанет страданием, многократно увеличившимся». Ю. Ж. и Э. Ш. допускают ошибку: речь должна идти об уме, ослепленном именно неведением, а не наслаждением или ложным счастьем.

Будь твердым и очень разумным⁵⁵⁹!

20. Многие обрели богатства,
И многие имели известность и славу.
Но неизвестно, куда они канули
Вместе с богатством и славой.
21. Если существуют те, кто унижает меня,
То какая мне радость от чьих-то похвал?
Если существуют те, кто восхваляет меня,
То зачем же расстраиваться из-за хулы?
22. Если живые существа с их всевозможными пристрастиями⁵⁶⁰
Даже Победителем [Буддой] довольны не были,
Тогда что говорить о таком ничтожном, как я?
Поэтому надо оставить мирские помыслы⁵⁶¹.
23. Те, кто унижает существ неимущих,
Выражает неприязнь тем, кто состоятелен,

⁵⁵⁹ Тиб.: de bas mkhas pas chags mi by chags pa las ni 'jigs pa skye 'di dag rang bzhin 'dor 'gyur bas brtan par gyis te rab tu rtogs. Ю. Ж.: «Пусть же мудрый не знает желаний, ибо они порождают страх. К тому же желания проходят сами собою, будь же тверд и взирай на них беспристрастно». Э. Ш.: «Да сможет поэтому мудрый к этим [радостям] не стремиться. Из желаний возникает страх. И совершенно естественно они уходят прочь. Выждидай стойко».

⁵⁶⁰ Тиб.: mos pa.

⁵⁶¹ Тиб.: sems can mos pa sna tshogs pa rgyal bas kyang ni mi ngu na bdag 'dra ngan pas smos ci dgos de bas 'jig rten bsam pa btang. Ю. Ж.: «И если даже Победителям не под силу угодить всем существам с их многообразными наклонностями, что ж говорить обо мне – невеже? К чему мне тогда заботиться о мирянах?» Э. Ш.: «Существа с их многообразными симпатиями не были довольны даже Буддами, насколько же меньше шансов, что они будут довольны таким невеждой, как я. Итак, к чему печалиться о мире?» Ю. Ж. и Э. Ш. искажают здесь мысль Шантидевы. Шантидева учит, что надеяться на хорошее отношение и вознаграждение своих усилий со стороны живых существ не приходится, поскольку они не были довольны даже Буддой. Поэтому, учит Шантидева, надо отказаться от «мирских помыслов», от так называемых «мирских дхарм» и не стремиться к почестям, славе и тому подобным формам признания своих заслуг. Речь вовсе не о том, что следует отказаться от «заботы о мирянах» и не о том, что не стоит «печалиться о мире».

Те, с кем по природе трудно ужиться,
Как могут они почувствовать радость⁵⁶²?

24. Как говорили Татхагаты,
Существам-младенцам неведома радость от того,
В чем отсутствует польза для них самих,
Поэтому, что бы ни сделал ты, другом для них не станешь⁵⁶³.

25⁵⁶⁴. Но любовь из-за выгоды –
Это в действительности любовь к самому себе,
Подобно тому, как печаль при утрате имущества
На самом деле – из-за утраты наслаждений.

26. Дикие звери, птицы, деревья в лесу
Не произносят неприятных слов.
Дружить с ними – счастье.
Когда же и я вместе с ними здесь поселюсь⁵⁶⁵?

27. В пещере, заброшенном храме
Иль в комле дерева устроив приют,

⁵⁶² Тиб.: *sems can rnyed pa med la smod rnyed pa can la mi snyan brjod gang bzhin 'grogs dka' de dag gis dga' ba ji ltar skye bar 'gyur*. Ю. Ж.: «Они презирают неимущих и порицают богатых. Разве отыщешь радость в общении с теми, кто по природе пребывает в страдании?» Э. Ш.: «Они поносят несостоятельных существ, о состоятельных думают плохо. Как может возникнуть радость в общении с теми, с кем плохо живется по самой природе?»

⁵⁶³ Тиб.: *gang phyir byis pa gang don ni med par dga' ba mi byung bas bys pa 'ga' yang bshes min zhes de bzhin gshegs pa gnams kyis gsungs*. Ю. Ж.: «Незрелый человек никому не может быть другом, ибо, покуда он не извлечет своей выгоды, он не в силах радоваться. Так сказано Татхагатами». Э. Ш.: «О том, что глупцу никто не является другом, было сказано Буддами; ибо у глупца симпатия не возникает, если нет собственной пользы».

⁵⁶⁴ В тибетском тексте эта строфа отсутствует, поэтому приводим ее по варианту Ю. Ж.

⁵⁶⁵ Поскольку тиб. *nam zhig* означает также «однажды», то последняя строка может быть переведена как: «Однажды и я вместе с ними здесь поселюсь». Но мы согласились с вариантами Ю. Ж. и Э. Ш., в которых стоит: «Когда...»

Без оглядки назад и без привязанностей
Когда же я заживу⁵⁶⁶?

28. На земле, которую никто не считает своей,
Действуя по природе совершенно свободно,
Не имея привязанностей и страстей,
Когда же я заживу?

29. Просто, имея при себе лишь чашу для подаяний
И ненужную никому одежду или даже не прикрывая тело,
Не ведая потерь и разорений⁵⁶⁷,
Когда же я заживу?

30. Однажды случится: попав на кладбище,
Тело мое со старыми костями
Сравняется в нечистоте –
Как феномены, подверженные тлену⁵⁶⁸.

31. Это самое тело мое
Тоже превратится в смердящую массу,
И из-за зловония к нему
Не подступят даже шакалы.

⁵⁶⁶ Здесь и в последующих строфах также возможен перевод: «Однажды я заживу...»

⁵⁶⁷ Тиб.: 'jig med – без разрушения, без потерь, без разорения негленный и т. п. Тогда как вариант «без страха», как это переведено Ю. Ж., или «бесстрашно», как у Э. Ш., требует в тибетском варианте выражения 'jigs med.

⁵⁶⁸ Тиб.: dur khrod song nas gzhan dag gi rus gong dag dang bdag gi lus 'jig pa'i chos can dag tu ni nam zhiig 'go snyoms byed par 'gyur. Ю. Ж.: «Когда же пути меня приведут на кладбище, где я сумею сравнить свое тело, подверженное распаду, с прочими трупами?» Э. Ш.: «Когда же я приду к месту своего захоронения и сравню свое тело, что является тленным, с другими скелетами?» По-видимому, Ю. Ж. и Э. Ш. допускают при переводе неточность, интерпретируя эту строфу так, будто Шантидева рекомендует пойти на кладбище и сравнить свое тело с чужими скелетами. Думается, акцент при интерпретации должен быть сделан на необходимости осознания того, что собственное тело неизбежно попадет на кладбище, и что станет неотличимым от других костей, и что все это – нечисто по природе, ибо суть феномены, подверженные уничтожению.

32. Если даже это тело, рожденное как единое целое,
Разрушается, а плоть отделяется от костей,
Тогда что говорить о моих любимых,
Что не являются единым целым со мной?
33. Когда человек рождается – он рождается один,
И когда человек умирает – он умирает тоже один.
Если никто другой не разделит со мной и доли этих мучений,
То на что мне любимые, что создают препятствия?
34. Как бродяга, скитающийся по дорогам,
Хватается за [предоставленный] приют,
Так и те, кто блуждает на путях бытия-в-сансаре, –
Полностью [во власти] цепляния за пристанище воплощения.
35. Пока это тело не стало поводом для страданий мира
И не оказалось поднятым
Четырьмя служителями вечности,
Надо успеть удалиться в лес.
36. В одиночестве, не имея вражды и гнева,
Буду жить, затворившись от мира,
И если мир сочтет [меня] все равно, что умершим,
То, даже если умру, горя не будет.
37. Раз некому, сидя рядом,
Вредить мне скорбью своей,
То и не отвлечет меня также никто
От памятования о Будде и прочих [необходимых вещей].
38. Поэтому должен я жить счастливо в лесу,
В здоровом и радостном уединении,
Где нет особых трудностей,
И успокаиваются все отвлечения [ума].
39. Отбросив все прочие помыслы,
Я должен усердствовать в практике
Установления ментального равновесия [mnyams par bzhag]⁵⁶⁹
И сделать свой ум усмирённым [dul bar].

⁵⁶⁹ В варианте Ю. Ж. – «самадхи», у Э. Ш. – «собрать ум».

40. Даже по ту сторону этого мира
Разрушительны последствия желаний.
Здесь, в этой жизни – убийства, неволя, увечья,
По ту сторону жизни – ад и прочие дурные уделы.
41. Та, кого [ты] прежде много раз
Через посланцев и посланников умолял,
Ради кого не избегал даже преступлений
И не стыдился бесславия,
42. А также пережил [всевозможные] страхи,
Пускал на ветер богатство;
Возлюбленная твоя, в чьих объятиях
Ты чувствовал себя таким счастливым,
43. Является только скелетом и ничем другим.
Тогда зачем же то, что не является личностью
со свободной волей⁵⁷⁰,
Так страстно желать и всем сердцем стремиться к этому,
А не к уходу за пределы Печали⁵⁷¹?
44. Когда ты впервые ее попросил поднять к тебе лицо,
Взор стыдливый ее оставался опущен,
Несмотря на [твой страстный] зов;
Прежде ты видел это лицо или даже не видел, скрытое
вуалью,
45. А теперь работа чистильщиков-грифов
Обнажила его, и ты можешь видеть.
Почему же стремительно убегаешь прочь?

⁵⁷⁰ Тиб.: rang dbang dang ni bdag min.

⁵⁷¹ Тиб.: keng rus nyid yin gzhan min na rang dbang dang ni bdag min la rab tu 'dod cing yongs zhen nas ci phyir my ngan 'das mi 'gro. Ю. Ж.: «Это всего лишь скелет, лишенный «я» и собственной воли. Неужели его ты жаждешь? Не лучше ли прийти к Освобождению?» Э. Ш.: «Это – всего лишь те же самые кости, и ничто иное, это не есть нечто свободное и не имеющее хозяина. Почему ты не находишь никакого блаженства, когда после того, как [кончилось] сладострастие, заключаешь ее в объятия?»

- Это – обнаженное лицо твоей омраченности⁵⁷²!
46. Когда ты, которую ты, ревнивец,
Прятал даже от чужого взгляда,
Теперь поглощает вечность,
Почему же ты ее не охраняешь?
47. Если в то время, как грифы и прочие сгсвятники,
Завидев эту грудку мяса, начинают поедать его,
В пище чужой – на костях –
Заметив цветочные гирлянды и сандаловые украшения.
48. Что были подарком,
Ты испытываешь ужас, хотя эти кости недвижимы,
Тогда почему не страшишься ты тех ходячих скелетов,
Что передвигаются, подобно ожившим трупам [go lang] ⁵⁷³?
49. Одна и та же пища кладет начало
Появлению нечистот и отделению слюны.
Ведь нечистоты тебе противны,
Почему же удовольствие доставляет чужая слюна ⁵⁷⁴?
50. Для того, кто одержим желанием телесных радостей,

⁵⁷² Тиб.: khyod nyon mongs pa'i gdong de ni da lta mngon sum gyur pa bzhin by rgod kyis bsal bys mthong nas da lta ci phyir 'byer bar byed. Ю. Ж.: «Теперь же грифы, словно потакая твоему нетерпению, обнажили это лицо. Взгляни на него! Почему же ты убегашь?» Э. Ш.: «Это лицо теперь грифами обнажено, как будто они сочувствуют твоей беде. Взгляни на него! Почему же ты убегашь?»

⁵⁷³ Тиб.: go lang – букв. «поднявшийся труп», термин, обозначающий феномен «ожившего» трупа, известный не только в Тибете, но также в Монголии и Бурятии: в мертвое тело возвращается дух умершего, который при жизни был сильно привязан к мирской жизни, и чтобы подавить такого злого духа, вселившегося в свой труп, требуется проведение очень мощных тантрических ритуалов. От этого феномена отличается bde lang – «поднявшийся к счастью», как называют тибетцы человека, вернувшегося из состояния клинической смерти.

⁵⁷⁴ В тибетском тексте порядок строф 49–52 отличается от вариантов Ю. Ж. и Э. Ш., мы даем их расположение в своем переводе в соответствии с переводами Ю. Ж. и Э. Ш., сделанными с санскритского оригинала.

нет удовольствия

В нежном прикосновении подушки из мягкого шелка,
А вожделенное тело не отвращает его дурным своим
запахом –

Страсть делает сладострастника слепым в отношении
нечистого.

51. То [тело], к которому ты вожделел,
Когда оно было одетым,
Теперь не покрыто ничем – почему же ты не желаешь его?
Если нет тебе в этом нужды, то зачем обнимал его прежде⁵⁷⁵?

- 52а. Глупцы, ослепленные похотью, думают:
«Хотя подушка мягка на ощупь,
Но в соитие с нею вступить невозможно»,
И гневаются на нее⁵⁷⁶.

52. Если не вожделеешь к нечистому,
То зачем заключаешь в объятья других –
Эти костные клетки, скрепленные сухожилиями и мышцами,
Что покрыты слоями грязи из плоти?

53. В тебе самом нечистого – много,
И с этой скверной ты ежедневно дело имешь,
Но из-за нечистых желаний
Ты также стремишься к другим бурдюкам с нечистотами.

54. Если, полагая: «Я люблю эту плоть»,
Ты желаешь к ней прикоснуться или увидеть ее,
То задумайся: «Почему не вожделеешь ты
К природной плоти, что не имеет сознания?»⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ В тибетском тексте используется глагол *gyogs* – «покрывать, накрывать, одевать», и ничто не указывает на то, что речь идет о теле, покрытом кожей, как полагает в своей интерпретации Ю. Ж. Что касается Э. Ш., то он не домысливает ничего про кожу, а пишет о «том, что скрывалось».

⁵⁷⁶ Эта строфа отсутствует в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш.

⁵⁷⁷ Тиб.: *sems med pa yi gang bzhin gyi sha ni khyod ko cis mi 'dod*. В вариантах Ю. Ж.: «Ведь оно по природе лишено сознания?», Э. Ш.: «Почему ты вожделеешь к мясу, что по природе не имеет сознания?» – смысл несколько

55. То существо, живое и мыслящее, что для тебя так желанно,
Ты не в состоянии ни осязать, ни видеть
А то, что ты можешь воспринимать, не является вовсе им⁵⁷⁸.
К чему тогда бессмысленные эти объятия⁵⁷⁹?

56. Не вызывает большого удивления, что ты не понял –
Тела других нечисты по природе.
Но по-настоящему поразительно то,
Что ты не познал самого себя как нечто нечистое⁵⁸⁰!

смещен в сравнении с тибетским переводом. Тибетский переводчик здесь делает акцент на аргументе: если дело в том, что тебе нравится эта плоть, то почему в таком случае ты не возделеешь к бесчувственной плоти, лишенной сознания? А Ю. Ж. и Э. Ш. подчеркивают: какой смысл в желании плоти, по природе лишенной сознания? Думается, все же они допускают при переводе неточность, ибо неверно было бы утверждать, что человеческая плоть по природе лишена сознания. Она по природе не суть сознание, но связана с сознанием: сознание человека не может существовать без материального носителя – тела, будь оно грубое или тонкое. Правильность тибетской интерпретации мысли Шантидевы подтверждается контекстом, образуемым данной строфой вместе с последующей. В этой строфе Шантидева объясняет, что предметом страсти является именно личность, а не плоть его. А в следующем стихе он объясняет, что плоть, к которой можно прикоснуться, которую можно видеть, не является вовсе личностью, которую ты любишь. Личность недоступна непосредственному чувственному восприятию, поэтому бессмысленны плотские объятия.

⁵⁷⁸ Тиб.: *de shas pa min* – букв. «то не является частью».

⁵⁷⁹ Тиб.: *'dod pa'i sems gang yin pa de reg dang lta bar mi nus la gang zhig nus de shas pa min don med ' 'khyud de ci zhig bya*. Ю. Ж.: «Душу, которую ты жаждешь, ты не сможешь ни увидеть, ни потрогать, а то, что сможешь, – не будет душой. К чему же тогда бессмысленные объятия?» Э. Ш.: «То, к чему ты, [собственно говоря], возделеешь, это нечто духовное, и ты не можешь его ни видеть, ни прикоснуться к нему; а что можешь [видеть и трогать], это не познается [как нечто духовное]. К чему бессмысленные объятия?»

⁵⁸⁰ Последние две строки в тибетском тексте – *gang nyid mi gtsang nyid yin par rtogs par mi 'gyur ngo mtshar che*. Э. Ш. переводит эти строки так же: «Удивительно, что ты свое собственное тело не познал как нечистое». Ю. Ж. дает перевод: «Но поистине поразительно, как своей нечистоты ты не видишь!» Это не совсем точно, ибо речь все же идет о познании собственной нечистоты, что является делом более легким, чем познание нечистоты других.

57. Отвернувшись от юного лотоса, что распустился
В безоблачный день под лучами солнца,
Ум, устремленный страстно к нечистому,
Что за радость находишь в сосуде, нечистотами полном⁵⁸¹?
58. Если тебе противно прикасаться к местам,
Кои осквернены нечистотами,
То почему для тебя так желанны прикосновения к телу,
Откуда они появились?
59. Если нет в тебе страсти к нечистому,
То зачем заключать в объятия других —
Ведь появились из нечистого места
И зачаты они от нечистого семени.
60. Ты не имешь страсти к грязному червю,
Что появился на свет из нечистот, хотя он и мал.
Но возделеешь к телу, в чьей природе — множество
нечистых [субстанций],
Что появилось также из нечистых [причин].
61. Ты не гнушаешься собственной грязью.
И не только это!
В силу страсти к нечистому,
Ты также охоч до других бурдюков с нечистотами.
62. Если камфару и прочие изумительные пряности
Вместе с рисовой кашей или овощами
Выплюнуть на землю после того, как это побывало во рту,
То и земля становится нечистой.
63. Если, вопреки очевидности,
Остаются сомнения в нечистоте [тела],
То тогда ступай на кладбище⁵⁸².

⁵⁸¹ В тибетском тексте говорится о «грязной клетке» — *mi gtsang gzeb*. У Ю. Ж. — «в корзине с грязью», у Э. Ш. — «в куче грязи» (нем.: an einem Unflathaufen).

⁵⁸² В санскритском оригинале, по-видимому, речь идет о местах сожжения трупов, как это переведено в варианте Ю. Ж., а в тибетском тексте име-

Взгляни на нечистые тела других людей!

64. Когда разверзается кожный покров при вскрытии тела –
Это зрелище ужасное!
Хотя и знают [люди] об этом,
Как потом снова могут они жаждать наслаждений телесных?
65. Благоухание, источаемое телом, это – запах сандала
И иных ароматических масел и ничего более.
Так зачем же так страстно желать других
Из-за запаха, не принадлежащего им?
66. Разве это не благо, коли естественный дурной запах
Устраняет влечение к телу?
Тогда зачем в бессмысленной жажде мирской любви
Умашивать его благовонием⁵⁸³?
67. Если это сандал [так приятно пахнет],
То причем тут тело?
На каком основании желать других,
Если благоухание это – не их?
68. Если природа тела, представь его в голom виде –
С длинными волосами и ногтями, с дурно пахнущими
потускневшими зубами
И с привычным запахом грязи –
Внушает только ужас,
69. То зачем стараться ухаживать за ним?
Это подобно тому, чтобы чистить оружие, что поразит тебя
самого.

ется в виду, конечно, традиционное тибетское кладбище, где трупы отдаются грифам и другим стервятникам.

⁵⁸³ Тиб.: gal te rang bzhin dri nga bas 'di la ma chags legs min nam 'jig rten don med sred pa dag ji ste de la dri zhim skud. Ю. Ж.: «Если по своей природе тело дурно пахнет, не лучше ли оставить влечение к нему? Почему же люди находят усладу в никчемном [теле], умащая его благовониями?» Э. Ш.: «Разве это не счастье, если благодаря естественному дурному запаху не возникает [к телу] никакой страсти? Почему же люди умащают его в своем влечении к нездоровому?»

Из-за безумцев, усердствующих в самооглуплении,
Повсюду на этой земле возбуждается смута⁵⁸⁴.

70. Если при одном лишь виде старых костей
При посещении кладбищ возникает уныние,
То, напротив, не рад ли ты городам-кладбищам,
Где полно ходячих скелетов?
71. Итак, хотя и нечисто тело,
Даром не достается.
Тот, кто стремится к обладанию им,
Физически себя истощает и обрекает на муки в аду.
72. Когда дитя, неспособное увеличить богатство,
Входит в пору молодости, как он может быть счастлив?
А когда достигает богатства и прочих мирских благ,
Ему, состарившемуся, что проку от желаний?
73. Иные из тех, кем владеет плотская страсть,
Целый день изнуряют себя тяжелой работой,
И когда без сил приходят домой,
Их изнуренное тело засыпает мертвецким сном.
74. Другие из тех, кто вожделец к женщине,
Отправившись в долгую разлуку, страдают от своего
порока,
Не имея возможности заключить в объятия ее
И даже видеть [кого-либо] из окружения⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ Тиб.: rang la gnod pa'i mtshan bzhin du de 'bad ci phyir hyed dor byed bdag la rmongs pa'i 'bad pa yis smyos pas sa 'di kun tu 'khrus. Ю. Ж.: «Так зачем ты усердно наводишь лоск, словно чистишь меч, который тебя поразит? Землю и так будоражит безумие по милости тех, кто усерден в самообмане». Э. Ш.: «Зачем за ним так усердно ухаживать, словно за мечом, который убьет тебя самого? Мир полон сумасшедших, что усердствуют в том, чтобы обманывать себя самих».

⁵⁸⁵ Тиб.: kha cig phyed bgrod nyon mongs dang ring du song ba'i sdug bsngal can bu smad 'dod bzin bu smad rnams khyud khor los kyang mthong mi 'gyur. Ю. Ж.: «Другие, отправившись в поход, страдают на чужбине. Годами не видя жен и детей, изнывают они от тоски». Э. Ш.: «Другие, измученные бо-

75. Некоторые оглупевшие от страстных желаний
 Даже, бывает, продают себя,
 Но того, ради чего идут на это, они не достигают,
 И гоняет их ветер рабского труда, не имеющего смысла⁵⁸⁶.
76. Иных, продавшихся в рабство и бесправных,
 Эксплуатируют другие люди,
 А если у них и появляются дети,
 Их жены рожают, укрывшись в лесу.
77. Обманутые желаниями глупцы говорят:
 «Хочешь жить – живи!»
 И, опасаясь потерять жизнь, они вступают в битву,
 Ради извлечения выгоды оказываются в рабстве⁵⁸⁷.
78. Некоторым из тех, кто преисполнен желаний,
 Калечат тело, других – сажают на кол,
 Третьих – пронзают короткими пиками.
 Есть также те, кого подвергают сожжению.
79. Надо знать, что богатство – это нескончаемые бедствия
 Из-за страданий при его накоплении, сохранении
 и уничтожении.
 Те, чей ум блуждает из-за страсти к богатству,

лью разлуки из-за похода, не видят даже долгие годы сыновей и жен, ради которых мучаются». Тибетский текст сильно отличается от вариантов Ю. Ж. и Э. Ш., но, видимо, он является все же более точной версией изложения рассуждений Шантидевы о бессмысленности плотских привязанностей: здесь речь идет именно о вожделении к женщине, а не о привязанности к своим близким – жене и детям.

⁵⁸⁶ Последние две строки тибетского текста – *de ma thob par don med pa'i gzhan gyi las ky rlung gis bdas*. Ю. Ж.: «Чего так и не получают. Работая на других, они жизнь свою тратят впустую». Э. Ш.: «Совершенно бесполезно проводят они жизнь в работе на других».

⁵⁸⁷ Тиб.: *'tsho 'dod 'tsho bar bya'o zhes srog stor dogs bzhin gyul du 'jug khe phyir bran du 'gro bar byed*. Ю. Ж.: «В поисках средств к существованию [мужчины] идут на войну, рискуя собственной жизнью. Теща гордыню, они идут в услужение. О, как смешны эти глупцы – рабы своих желаний!» Э. Ш.: «Во имя жизни они вступают с опасностью для жизни в битву».

Не имеют шанса освободиться от страданий круговорота бытия⁵⁸⁸.

80. У тех, кто полон плотских желаний и прочих страстей,
Много бедствий, а выгода их так же мала,
Как у скота, что тянет тяжелый воз,
А радости – лишь аппетитный пучок травы⁵⁸⁹.

81. Эти несчастные ради маленьких удовольствий, что имеются
даже у скота,
Разрушают своими действиями
Совершенные свободы и блага [dal 'byor] –
А они с трудом обретаются.

82. Желания неизбежно исчезнут,
А их рабы упадут в ад и прочие дурные уделы.
Во имя того, что не имело большого значения, во все времена
Разве мало принимал на себя ты невероятные трудности⁵⁹⁰?

⁵⁸⁸ Последние две строки в тибетском тексте – *por la chags pas gyengs par gyur pa mams srid pa'i sdug bsngal las grol skabs med do*. Ю. Ж.: «Знай, что в богатстве заключены бесконечные несчастья, ибо страдание сопровождает его обретение, защиту и утрату. Те, чей ум отвлечен из-за привязанности к богатству, не способны достичь освобождения от мук бытия». Э. Ш.: «Знай, что богатство – это бесконечное несчастье, из-за [усилий] при приобретении и сохранении и из-за горя при потере. Поскольку они помешаны [на этом], те, кто связывает свой смысл с богатством, не имеют никакой возможности для освобождения от страданий бытия». Тибетский перевод более точен: речь идет именно об отсутствии возможностей в смысле шанса освобождения от сансары, а не от бытия как такового.

⁵⁸⁹ Тиб.: *'dod ldan mams la de la sogs nyes dmigs mang la mnog chung ste shing rta 'dren pa'i phyugs dag gis rtsa ni kham 'ga' zos pa*. Ю. Ж.: «Как скоту, тянущему повозки, удастся ухватить лишь пучок травы, так и людям, охваченным желаниями, много тяжкого выпадает на долю и мало приятного». Э. Ш.: «Велики бедствия тех, кто охвачен страстями, но мало удовольствие, как у животного, которое тянет телегу, а вознаграждение его – немного корма».

⁵⁹⁰ Тиб.: *'dod pa nges par 'jig 'gyur zhing dmyal la sogs par ltung byed pa chen po min phyir dus kun tu dub pa'i tshegs chung gang yin pa*. Ю. Ж.: «Немыслимые усилия совершаются ради этого бренного тела, которое неизбежно умрет, канет в ад и другие миры». Э. Ш.: «Усилия, которые он все время

83. Благодаря миллионной части тех трудностей
Возможно достижение состояния Будды [sang rgyas nyid].
Живущие во власти страстей имеют страданий больше, чем те,
Кто практикует Просветление, но, однако, Просветления
не достигают.
84. Если подумать о страданиях ада и других дурных уделов,
То ни оружие, ни яд, ни огонь, ни бездна, ни враги
Не пойдут ни в какое сравнение
С [разрушительной силой] желаний.
85. Когда таким образом осознано горе, что происходит
из желаний,
Рождается радость от уединения
В глубине мирных лесов,
Где отсутствуют споры и омрачения.
86. Счастливицы гуляют радостно в сандалово-прохладном
свете луны
По просторным горным террасам, прекрасным [природным]
дворцам,
Тихо бродят они по мирным лесам, что хранят естество
первозданное,
И размышляют о смысле заботы о благе других⁵⁹¹.
87. Где-нибудь в заброшенных домах, в комле деревьев,
в пещерах
Живут так долго они, как захотят,
Полностью избавившись от хлопот по охране своих
владений.
Практикуют, без ожиданий и страха⁵⁹².

предпринимает ради неизбежно преходящего, ничтожного тела, и которые
ввергают его в ады и другие [плохие уделы]...»

⁵⁹¹ В тибетском тексте в последней строке – gzhan la phan don sems shing
'chags par byed – выражение phan don можно перевести как «полезная цель» и
как «смысл пользы».

⁵⁹² Последние две строки в тибетском тексте – yongs 'dzin hsrung ba'i sdug
bsngal spangs ltos pa med par bag yangs spyod. Ю. Ж.: «Не имея нужды стеречь
свои достояния и не зная забот». Э. Ш.: «Свободный от огорчений по охране

88. То счастье умеренности и удовлетворения⁵⁹³,
 Что вкушают они, действуя по свободной воле,
 Без страстной привязанности и каких-либо уз,
 Даже Индре [dbang po], владыке [богов], трудно найти.
89. Тем или иным способом обдумав преимущества уединения,
 Следует успокоить и погасить
 Концептуальные измышления [gam rtog]
 И практиковать медитацию Бодхицитты.
90. В качестве первого положения
 Старательно медитируй равенство себя с другими [bdag dang
 gzhan du mnyams pa]:
 Если равны мы в счастье и страданиях,
 Следует всех, как себя самого, защищать и беречь.
91. Подобно тому, как тело, хотя оно состоит из многих частей –
 Рук, ног и прочего, – надо беречь как единое целое.
 Так же и с живыми существами: у каждого из них – свои
 перепетии судьбы [bde sdug dag],
 Но все, как и я, желают счастья, и в этом – равенство
 и единство всех живущих⁵⁹⁴.
92. Хотя телам других существ

собственности, он бродит, как захочется ему, не обращая внимания на то, что вокруг». Варианты Ю. Ж. и Э. Ш. не передают точно мысль Шантидевы о пользе уединенной практики без надежды и страха. Такой уровень практики – без надежды на достижения и страха потерять что-то – обретается при отсечении мирских привязанностей.

⁵⁹³ Тиб.: chogs shes bde spyod gang yin pa.

⁵⁹⁴ Тиб.: lag pa la sogs dbye ba nam mang yang yongs su bsrung by'i lus su gcig pa ltar de bzhin 'gro ba tha dad bde sdug dag thams cad bdag bzhin bde ba 'dod mnyam gcig. Ю. Ж.: «Тело, поделенное на руки и прочие члены, оберегают как единое целое. Так же оберегай и мир, поделенный на отдельных существ, но единый в своем счастье и страдании». Э. Ш.: «Как тело, состоящее из различных частей – рук и так далее, – нужно беречь как единое целое, так же – и разнообразный мир существ, который един в счастье и страдании». Тибетский текст передает тонкие нюансы смысла, отсутствующие в вариантах Ю. Ж. и Э. Ш.

Мое страдание не причиняет вреда,
Для меня – в силу любви и привязанности к себе –
Оно является нестерпимым.

93. Точно так же, хотя страдания других

Мне не приносят вреда,
Для них – в силу любви и привязанности к себе –
Они являются невыносимыми.

94. Я буду устранять страдания других,

Ибо то, что является [их] страданием, это все равно, что мое страдание.

Я должен другим помогать,

Ибо те, кто являются живыми существами, – все равно, что
Мое тело⁵⁹⁵.

95. В то время как я и другие равны в желании счастья

И между мной и ими не имеется разницы,
Почему я направляю усилия на то,
Чтобы стать счастливым мне одному?

96. В то время как я и другие равны в нежелании страданий

И между мной и ими не имеется разницы,
Почему я другими не дорожу,
А себя берегу и лелею?

97. В том случае, если я не берегу их по той причине,

Что их страдания мне не вредят,
То ведь страдания будущей [жизни] мне тоже сейчас

⁵⁹⁵ Тиб.: bdag gis gzhan gyi sdug bsngal bsal sdug bsngal yin phyir bdag sdug bzhin bdag gis gzhan la phan par bya sems can yin phyir bdag lus bzhin. Ю. Ж.: «Должен я избавить других от страданий, ибо их страдание от моего не отличается. Должен я помогать другим, ибо они – существа такие же, как и я сам». Э. Ш.: «Я должен устранять страдания других, ибо страдание – как мое собственное страдание. И я должен помогать другим, ибо они являются существами, как я сам являюсь существом». Мысль Шантидевы очень глубока, и тибетский текст помогает ее лучше понять, чем варианты Ю. Ж. и Э. Ш.: я должен устранять страдания существ и помогать другим, ибо их боль – это моя боль, поскольку они – это то же самое, что и мое собственное тело, – ведь мир живущих един.

не вредят.

Зачем же тогда от них защищаться?

98. Тот концепт, что заставляет думать:

«Я испытаю то [будущее страдание], является ложным.

И, стало быть, одна [личность] умирает,

И другая [личность] – рождается⁵⁹⁶.

99. Если бы тот, кто страдает, в то время как он страдает,

И должен был бы защищаться от страданий,

Тогда почему рука защищает ногу?

Ведь боль в ноге не является болью в руке?

100. Если же этот неверный подход допускают те,

Кто цепляется за [самосущее] «я»,

Тогда то, что является ложным, будь то своя или чужая
ошибка,

Нужно устранять, как можешь⁵⁹⁷.

101. Это неправда, что «поток сознания» [rgyud]

и «совокупность» [tshogs]

Существуют подобно четкам, войску и тому подобным
объектам.

Не существует некоего страдающего субъекта.

Тогда кто является хозяином этого⁵⁹⁸?

⁵⁹⁶ Последние две строки в тибетском тексте – 'di ltar shi ba'ng gzhan nyid la skye ba yang ni gzhan nyid ying, что означает: «таким образом, хотя умирает другой, а рождается – также другой». Э. Ш. даст такой же перевод «ибо другой – умер, другой – родился». Мы предпочли здесь дать смысловой перевод, совпадающий с вариантом Ю. Ж.

⁵⁹⁷ Тиб.: gal te rigs pa min yang 'dir bdag tu 'dzin pas 'jug ce na bdag gzhan mi rigs gang yin de ci nus par ni spang bya nyid. Ю. Ж.: «Ты говоришь: «Хотя это неразумно, это совершается из-за цепляния за «я». Но неразумное для себя и других следует всеми силами отвергать». Э. Ш.: «Если [полагают], что это, хотя и ошибочно, проистекает из сознания «я» [Ichbewußtsein], то [скажем], что то, что является ложным, свое или чужое, по мере сил [nach Kräften] должно устраняться».

⁵⁹⁸ Тиб.: rgyud dang tshogs ces by ba ni phreng ba dmag la sogs bzhin brdzun sdug bsngal can gang de med pa des 'di su zhiḡ dbang bar 'gyur. Ю. Ж.: «Поток психики, подобный четкам, и собрание элементов, подобное армии, – пере-

102. Поскольку страдания не имеют хозяина,
 Все они не имеют различий [как мои и чужие].
 Страдание должно быть устранено на том основании, что
 это – страдание,
 А раз так, к чему выделять особо страдания свои?
103. «По какой причине следует бороться со страданиями всех
 [существ]?»
 Тут не о чем спорить: если уж устранять страдания,
 то надо устранять их все –
 Не только сегодняшние страдания, [но и будущие],
 И страдания живых существ – так же, как свои⁵⁹⁹.

альны. А раз страдающего [«я»] не существует, кому страдание может принадлежать?» Э. Ш.: «Поток и агрегат являются нереальными, как шеренга [термитов] и армия. Не существует того, кому принадлежало бы страдание. Итак, кому оно будет присущим?» Шантидева объясняет здесь, что перерождение не следует понимать так, будто поток сознания из жизни в жизнь существует подобно бусинкам, соединенным в четки, или подобно войскам, выстроенным в ряды. Такое ошибочное понимание перерождений характерно для индуизма, но не для буддизма. Этот смысл в переводах Ю. Ж. и Э. Ш. отсутствует. Вместо этого они искаженно истолковали эти строки в том духе, что поток сознания и агрегат личности являются такими же нереальными, как четки и армия. А Э. Ш. почему-то вместо четок пишет о «ряде термитов» (нем.: *eine Reihe von Ameisen*). В последующих двух строках Шантидева объясняет, что не существует некоего перерождающегося субъекта вроде атмана или души, который оставался бы самотождественным, проходя через ряд жизней, и к которому относились бы страдания, нынешние и будущие – именно как «мои» страдания. Иначе говоря, некому присваивать страдание как «мое». А Ю. Ж. и Э. Ш. передают эти строки несколько иначе, подразумевая, что речь идет о том, что, если нереален тот, кто страдает, то кому может принадлежать страдание. То есть вкладывают сюда смысл пустоты страдающего субъекта. Что, впрочем, не является ошибкой.

⁵⁹⁹ Тиб.: *ci phyir kun gyi sdug bsngal ni bzlog par by zhes brtsad du med gal te bzlog na'ang thams cad bzlog da min bdag kyang sems can bzhin*. Ю. Ж.: «Зачем предотвращать страдание всех существ? Здесь не о чем спорить. Если его устранять, то устранять полностью, а если нет, то не следует устранять ни своих, ни чужих страданий». Э. Ш.: «Почему страдание должно быть устранено, [ведь оно никому не принадлежит]? Поскольку все согласны в этом. Если нужно устранять, то это имеет силу в отношении – каждого [страдания];

104. «Поскольку сострадание умножает страдание,
Зачем порождать его так усердно?»
Если подумать о страданиях существ,
Как можно назвать большим страдание от сострадания?
105. В том случае, если благодаря одному страданию
Прекратится множество страданий,
То тот, в ком есть милосердие,
Даже призовет то страдание себе и другим⁶⁰⁰.
106. Поэтому *Сунушначандра* [me tog zla mdzes],
Даже зная об опасности со стороны царя,
Не избавил себя от страдания
Во имя того, чтобы покончить со страданиями многих
других⁶⁰¹.
107. Таким образом, поток сознания становится привычным,
И тот, кто рад успокаивать страдания других,
Вступает даже в Ад Авичи.
Как лебедь входит в лotosовый пруд.
108. Если живые существа освободятся.
Какой это океан радости!
Разве тебе недостаточно этого?

если нет, тогда это не имеет силы в отношении собственных страданий так же, как для всякого [другого страдания]». Тибетский текст ясно и логично излагает мысль Шантидевы: не только с нынешними страданиями надо бороться, но и предотвращать будущие страдания, и не только свои страдания устранять, но и страдания всех живых существ. Что касается вариантов Ю. Ж. и Э. Ш., то условное суждение, приписываемое Шантидеве, «если не устранять страданий, то ни своих, ни чужих», вызывает недоумение.

⁶⁰⁰ Тиб.: gal te sdug bsngal gcig gis ni sdug bsngal mang po med 'gyur na brtse dang ldan pas sdug bsngal de rang dang gzhan la bskyed bya nyid. Ю. Ж.: «Когда страдание одного может положить конец страданиям многих, тогда милосердный устремляется к такому страданию ради себя и других». Э. Ш.: «Если страдание многих проходит одним-единственным страданием, тогда должен тот, кто полон сострадания к себе и другим, даже призвать это страдание».

⁶⁰¹ Краткое изложение истории монаха Сунушаничандры, взятой из главы 35 *Самадхираджа-сутры*, см. в примеч. 200 в тексте Ю. Ж.

К чему тогда желать Освобождения⁶⁰²?

109. Итак, хотя и работает [Бодхисаттва] ради блага других,
Он не гордится этим, [не считает чем-то] удивительным.
Только во благе других находит он радость,
И нет у него ожиданий созревших плодов⁶⁰³.

110. Поэтому я точно так,
Как себя защищаю даже от малых неприятностей,
Буду действовать по отношению к другим, –
С чистыми помыслами и с состраданием⁶⁰⁴.

111. Как в силу привычки
Познание [своего] «я»
Связываю с каплей чужой спермы и крови,
Хотя это не соответствует реальности⁶⁰⁵,

⁶⁰² Последняя строка в тибетском тексте такова: *thar ba 'dod pas ci zhig bya*, в варианте Ю. Ж.: «Почему желаешь освобождения лишь для себя самого?», в варианте Э. Ш.: «Какое значение имеет [еще для него] освобождение без вкуса?» Тибетский текст и вариант Э. Ш. помогают понять, что желание Освобождения теряет смысл [или вкус] для того, кто живет радостью освобождения других от страданий.

⁶⁰³ Тиб.: *de ltas gzhan gyi don byas kyang rlom sems dang ni ngo mtshar med gcig tu gzhan don la dga' bas mam smin 'bras bu'i re ba med*. Ю. Ж.: «Трудясь на благо другим, не кичись, не считай себя особенным и не жди созревающих плодов [деяний], стремись к единственной цели – принести пользу другим». Э. Ш.: «И действуя затем во благо других [Бодхисаттва] не имеет ни гордости, ни высокомерия, ни желания созревших плодов, ибо он жаждет только блага других».

⁶⁰⁴ Последние две строки в тибетском тексте – *de bzhin gzhan la bsang sems dang snying rje'i sems ni de ltar bya*. В варианте Ю. Ж.: «В той же мере должен я развить сострадание к другим и стремление их опекать». В варианте Э. Ш.: «Поэтому также по отношению к другим я осуществляю духовную установку защиты и сострадания».

⁶⁰⁵ Тиб.: *goms pa yis ni gzhan dag gi khu ba khrag gi thigs pa la dngos po med par gyur kyang ni bdag go zhes pa ltar*. Ю. Ж.: «В силу привычки я принимаю за свое «я» капли спермы и крови родителей, хотя у существа, [рожденного ими], нет подлинной основы». Э. Ш.: «По привычке познание «я» относится к чужим каплям семени и крови, хотя не существует ничего реального, [что могло бы быть основой для такого познания]. Здесь Шантидева говорит,

112. Почему точно так же я не считаю
Тела других существ собою?
Это не составит труда – установить таким образом,
Что другие [существа] – это мое тело⁶⁰⁶.
113. Познав себя как средоточие пороков и изъянов,
А других – как океан достоинств,
Надо полностью отбросить цепляние за «я»
И медитировать принятие других⁶⁰⁷.
114. Так же, как дороги нам
Руки, ноги и прочие части собственного тела,
Почему не дороги нам части мирового организма –
Воплощенные существа?
115. Почему точно так же, как в отношении тела,
Не имеющего самости, по привычке возникает понятие «я»,
Не породить в уме также привычку
Относить свое «я» к другим живым существам?

что мы по привычке самопознания отождествляем себя с той каплей спермы и крови родителей, из которых появилось наше тело, хотя для такого отождествления нет реальных оснований. Идентификация «я» с каплей чужой спермы и крови не соответствует реальности, но мы привыкли осуществлять такого рода самоидентификацию. Ю. Ж. не совсем точно передает нюансы смысла, когда интерпретирует эти строки в том смысле, что Шантидева утверждает здесь тезис об отсутствии у существа подлинной основы.

⁶⁰⁶ Тиб.: *de bzhin gzhan gyi lus la yang bdag ces ci yi phyir mi gzung bdag gi lus ni gzhan dag tu bzhag pa de ltar dka' ba med*. Ю. Ж.: «Так почему бы мне не считать «собою» тела других существ? Ведь нетрудно установить, что мое собственное тело мне не принадлежит». Э. Ш.: «Почему не познаются также в качестве собственной самости чужие тела? Ведь установлено, несомненно, отчужденное бытие собственного тела [и обмен себя на других] не является трудным».

⁶⁰⁷ Тиб.: *bdag nyid skyon bcas gzhan la yang yon ten rgya mtshor shes byas nas bdag 'dzin yongs su dor ba dang gzhan blang ba ni bsgom par bya*. Ю. Ж.: «Познав, что «я» отягощено пороками, а другие – океан совершенств, размышляй об отказе от самости и о любви к другим существам». Э. Ш.: «Познав самого себя как средоточие ошибок, а других – как море добродетелей, нужно упражняться в отказе от самости и в принятии других».

116. Тогда станешь трудиться во благо другим,
 Не впадая в гордыню и не считая это чем-то
 исключительным,
 Подобно тому, как не ждешь вознаграждения за то,
 Что кормишь себя.
117. И так, как себя бережем
 Даже от малых неприятностей,
 Точно так же следует привыкать умом к тому,
 Чтобы защищать существ и сострадать им.
118. Поэтому Покровитель Авалокита [mgon po spyan gas gzigs]
 Силою великого сострадания даже благословил само
 имя свое,
 Чтобы оно изгоняло [любые] страхи
 В окружении существ.
119. Нельзя отворачиваться от трудностей.
 Когда привыкнешь, ты дойдешь до того,
 Что станешь даже скучать, если отсутствует тот,
 Кто прежде внушал тебе страх, стоило только услышать
 имя его.
120. Тот, кто желает
 Быстро спасти себя и других,
 Должен практиковать высшее таинство,
 Заключающееся в обмене себя на других
 [bdag dang gzhan du brje bya ba].
121. В силу привязанности к собственному телу
 Страх рождается по пустякам,
 Это тело, вызывающее ужас,
 Кто-нибудь ненавидит, как врага⁶⁰⁸?

⁶⁰⁸ Тиб.: bdag lus gang la chags pa yis 'jigs gnas chung la 'jigs skye ba 'jigs pa skye ba'i lus de la su zhig dgra bzhin sdang mi byed. Ю. Ж.: «Из-за сильной привязанности к «я» даже ничтожная опасность внушает страх. Так не лучше ли возненавидеть его как врага, вселяющего ужас?» Э. Ш.: «Из чрезмерной любви к себе возникает страх даже из-за незначительной опасности. Кто бы не возненавидел эту самость, вызывающую страх, как врага...»

122. Если тело, ради спасения коего
 От страданий голода, холода, жажды, болезней
 [Люди] стремятся проводить религиозные ритуалы
 [cho ga]⁶⁰⁹
 И убивают птиц, рыб и диких животных, устраивают
 на них облавы,
123. Ради выгоды коего совершаются даже
 Убийство отца и матери,
 Кража достояния Трех Драгоценностей,
 И если после этого оно будет гореть в аду Авичи⁶¹⁰,
124. Кто из мудрых [людей] станет желать это тело,
 Беречь его и лелеять?
 И кто не станет смотреть на него как на врага,
 Кто не станет его поносить и хулить⁶¹¹?
125. «Если я отдам это, то чем буду пользоваться сам?» –
 Помысел о собственном благе – это способ [поведения]
 злых духов.
 «Если я использую это, что я отдам?» –

⁶⁰⁹ Имеются в виду, по-видимому, ритуалы с приношением в жертву животных.

⁶¹⁰ Тиб.: gang zhig khe dang rim gro'i phyir pha dang ma yang gsod byed cing dkon mchog gsum gyi dkor brkus nas des ni mnar med sreg 'gyur na. Ю. Ж.: «Кто ради наживы и почестей убивает родителей и крадет достояния Трех Драгоценностей, будет гореть в пламени ада Авичи». Э. Ш.: «[Эта самость], что из-за выгоды и почестей даже способно убить отца и мать, воровать достояние Трех Драгоценностей, разве не должно оно стать топливом в худшем из адов?»

⁶¹¹ Тиб.: mkhas pa su zhig lus de la 'dod cing bsrung dang mchod byed kyi 'di la su zhig dgra bzhun du lta bar mi byed brnas mi byed. Ю. Ж.: «Разве мудрец станет желать, оберегать и почитать это «я»? Разве мыслимо поклоняться ему? Не лучше ли видеть в нем врага?» Э. Ш.: «Кто из тех, кто понял это, станет эту самость желать, защищать и почитать? Кто не станет смотреть на нее как на врага и не станет презирать ее?»

Дума о благе других суть божественная Дхарма⁶¹².

126. Если ради себя вредишь другим –
Упадешь в ад и другие низшие миры.
Если ради других вредишь себе –
Обретишь [через это] собрание всех совершенств
[phun sum tshogs pa].
127. Тот, кто желает возвыситься сам –
Перерождается в низших мирах [существом] дурным
и тупым.
Тот, кто возносит на вершину других –
Перерождается в благих уделах и обретает почести⁶¹³.
128. Если использовать других с корыстной целью –
Самому придется испытать рабство и иные формы неволи.
Если, напротив, себя поставил на службу счастью
других –
Доведется самому стать господином, лидером и т. д.
129. Сколько ни есть в мире блаженств –
Все они возникают из пожелания счастья другим;
Сколько ни есть в мире страданий –
Все они возникают из стремления к собственному счастью.
130. К чему излишние комментарии?
Существа-младенцы трудятся для собственного счастья,
А Существа Способные, [Будды], – ради блага
других, –

⁶¹² Последняя строка в тибетском тексте – gzhan don sems pa lha'i chos. Ю. Ж.: «Вот бескорыстие, достойное царя богов». Э. Ш.: «Станет ради блага других царем богов».

⁶¹³ Тиб.: bdag nyid mtho bar 'dod pa des ngan 'gror ngan dang glen par 'gyur de nyid gzhan la spo byas na bde 'gror rim gro thob par 'gyur. Ю. Ж.: «Если захочешь возвеличить себя, переродишься в дурных уделах, ничтожным и глупым. А если пожелаешь славы другому, переродишься в блаженных мирах, почитаемым и мудрым». Э. Ш.: «Тому, кто пожелал себя возвысить, через это [в следующей жизни] достаются плохая судьба, низость и глупость, а у того, кто переносит на других [это желание возвышения], появляются у него самого удача, почести и понимание».

Посмотри только на разницу между ними!

131. Если не сделать совершенный обмен
Собственного счастья и страданий других,
То нет возможности обрести состояние Будды,
А также в сансаре счастья не будет.
132. Не будем касаться того, что – по ту сторону мира,
Но даже цели этой жизни не достигают
Рабы и служащие, что не выполняют работу,
Господа и начальники, что не оплачивают труд.
133. Ослепленные неведением существа по причине полного
отказа от совершенств,
Что осуществляют видимое и невидимое блаженство,
из-за отречения от счастья [других],
Из-за того, что приносят другим страдания,
Принимают нестерпимые муки⁶¹⁴.
134. Если все зло, что существует в мирах,
Ужас и страдания, – сколько ни есть,
Все происходит из цепляния за «я»,
То на что мне этот зловещий демон?
135. Если не отбросить совсем эгоизм [bdag nyid],
То невозможно устранить страдания,
Как невозможно ожогам положить конец
Без того, чтобы устранить огонь.
136. Чтобы нейтрализовать свой собственный вред
И успокоить страдания других существ.
Нужно себя самого отдать другим.

⁶¹⁴ Тиб.: mthong dang ma thong bde 'grub pa'i phun sum bde skyid yongs bor zhing gzhan la sdug bsngal byas pa'i rgyus rmongs pas sdug bsngal mi bza'd len. Ю. Ж.: «Не заботясь о счастье друг друга и так отказываясь от блаженства в этой и грядущей жизни, невежественные люди обрекают себя на немыслимые страдания, причиняя друг другу вред». Э. Ш.: «Ослепленные отказываются от того, чтобы друг другу счастье готовить, – от причины счастья в видимом и невидимом [мире] – и так как они заставляют друг друга страдать, выбирают они ужасное страдание».

А других признать, словно это – я сам⁶¹⁵.

137. Удостоверься, мой ум:

«Я зависим от других».

И отныне кроме блага других

Ни о чем другом не помышляй!

138. Нельзя, используя глаза и прочее достояние других,

Осуществлять свое собственное благо.

Нельзя глазами и прочими органами, предназначенными
для блага других,

Действовать вредоносно по отношению к ним⁶¹⁶.

139. Поэтому я должен считать, что живые существа – это
главное⁶¹⁷,

И все, что увижу на собственном теле,

Я у него отберу

И употреблю во благо другим.

140. Того, кто ниже тебя [кто выше и кто равен тебе],

Сделай собою, а себя самого представь, что ты – это он,

И практикуй медитацию о зависти, гордыне

⁶¹⁵ Тиб.: de ltas bdag gnod zhi ba dang gzhan gyi sdug bsngal zhi bya'i phyir bdag nyid gzhan la gtang bya dang gzhan mams bdag bzhin gzung bar bya. Ю. Ж.: «Поэтому, дабы облегчить свои страдания и унять муки других, я отдам себя всем существам и буду лелеять их, как себя самого». Э. Ш.: «Во имя того чтобы успокоить собственное страдание и успокоить страдание других, я отдам Самость другим и приму других как свою Самость».

⁶¹⁶ Тиб.: gzhan dhang mig la sogs pa yis rang don sgrub par rigs ma yin de'i don mig la sogs pa yis de la log par bya mi rigs. Ю. Ж.: «Мои глаза теперь принадлежат другим существам, не подобает с их помощью выискивать свою выгоду. Мои руки и прочие органы теперь принадлежат другим существам, не подобает с их помощью добиваться своего благополучия». Э. Ш.: «Это – несправедно, что глаза и т. д., что им принадлежат, выискивают собственную выгоду и т. п.; это – несправедно, что руки и т. д., что другим принадлежат, шевелились к собственной выгоде».

⁶¹⁷ Первая строка, в которой имеется расхождение в вариантах перевода, в тибетском тексте такова: des na sems can gtsor bya ste, в варианте Ю. Ж.: «А потому, подчинившись живым существам...» Вариант Э. Ш.: «Поэтому ты, всегда думающий только о живых существах...»

и соперничестве

Умом, в котором нет концептуальных измышлений
[gtam rtog]⁶¹⁸:

141. «Он – почитаем, а не я;
Я не богат и состоятелен, как он;
Его – восхваляют, а меня – хулят;
Он – счастлив, а я – страдаю,
142. Я занят делами,
А он пребывает в блаженстве;
Он – сильный мира сего,
А я прослыл ничтожеством, лишенным достоинств.
143. Что делать тому, кто не имеет достоинств?
Всякая личность имеет достоинства:
Есть те, в сравнении с коими я – низок,
И есть также те, в сравнении с которыми я – лучший.
144. В том, что мое понимание вещей и нравственность
являются низкими,
Виноват не я сам, а могучая сила клеш. над коими был я
не властен.
Но изо всех своих сил я должен лечиться от них,
И [ради этого] также готов принять на себя муки.
145. Если он не в силах меня излечить,
Тогда зачем меня оскорбляет?
Что мне проку от достоинств,
Коими он обладает сам?
146. Он лишен сострадания к существам,
Что находятся в ядовитой пасти дурных рождений,

⁶¹⁸ Тиб.: dman sogs bdag tu bys pa dang gzhan nyid du ni bdag bys nas mam
rtog med pa'i sems kyis su phrag dog 'gran dang nga rgyal bsgom. Ю. Ж.: «Поста-
вивна свое место низших, [равных и высших] существ, а себя – на место
других, сосредоточь свой ум на гордыне, ревности и зависти, освободив его
от буждающих помыслов». Э. Ш.: «Вложи идею Самости в низших [су-
ществ] и в других, а идею других – в себя самого, тогда ты сможешь упраж-
няться совершенно точно в постижении смысла зависти и гордыни».

К тому же в тщеславной гордыне желает
За свои достоинства прослыть⁶¹⁹ святым мудрецом.

147. А если завидит кого-то, равного себе,
То непременно добьется, даже путем конфликтов,
Утверждения своего превосходства над ним
В богатстве и почестях.

148. Но если бы в мире всем
Стали очевидны мои достоинства,
То никто бы и слушать не стал
Ни о каких его преимуществах.

149. Если бы можно было скрыть мои недостатки,
То именно меня почитали бы, а не его.
Я теперь состояние имел бы,
И мне доставались бы почести, а не ему.

150. Долгой стала бы радость моя
От созерцания того, как бесится он⁶²⁰,
Став презренным посмешищем
Для всех существ⁶²¹.

⁶¹⁹ В тибетском тексте стоит *bsngo bar 'dod*, где *bsngo* – буд. вр. глагола *sngo*, который имеет значения в следующем спектре: «благословлять, произносить благословение»; «предназначать, обозначать, определять, объявлять, иметь в виду; составлять (план), рисовать», «зеленеть». Этот глагол используется в классических текстах, где говорится о «посвящении заслуг». Ни одно из его значений не дает возможности перевести его глаголом «превзойти», как это сделано в варианте Ю. Ж. – «жаждет превзойти», и в варианте Э. Ш. – «желает превзойти».

⁶²⁰ Во второй строке тибетского текста есть выражение *ma rungs* – «несговорчивый, не поддающийся обработке, грубый, неотесанный, взбешенный», поэтому *ma rungs byas pa* – «сделавшийся взбешенным» мы переводим как «бесится».

⁶²¹ Тиб.: *'di ni ma rungs bys pa la yung ring bdag ni dga' bas blta 'gro ba kun gyi bzhad gad dang phan tshun smod pa dag tu bya*. Ю. Ж.: «С радостью я бы смотрел на него – униженного, презренного, осмеянного всеми». Э. Ш.: «Полные радости, мы наконец-то долго смотрим, как он стал презренным посмешищем, повсюду осмеиваемым».

151. И этот несчастный, как говорят, со мной состязается!
 Да разве он может сравниться со мной
 В учености, мудрости?
 Или также красив он, как я, богат и знатен?
152. Так, слыша о своих достоинствах,
 Повсюду прославляемых,
 Я чувствую радостное волнение
 И наслаждаюсь совершенным счастьем.
153. Если он также владеет добром,
 То силой я должен его забрать,
 А за труд его на меня –
 Обеспечить ему лишь пропитание.
154. Его нужно изгнать из счастья
 И навсегда связать с моими бедами –
 Множество раз в сансаре
 Он приносил мне зло»⁶²².
155. О, мой ум, хотя миновало бесконечное множество калп,
 И ты прошел через великие трудности,
 Ты не обрел ничего – только страдания, –
 Из-за стремления действовать ради моего блага.
156. Поэтому на самом деле
 Посвяти себя полностью благу других
 И увидишь затем преимущества этого,
 Ибо Слово Всемогущего [Будды] безобманно⁶²³.

⁶²² Тиб.: «di ni bde las nyams by zhing bdag gi gnod dang rtag sbyar by 'di yis brgya phrag thams cad du 'khor bar bdag la gnod pa byas. Ю. Ж.: «Счастье я у него отниму, обрекая его на страдание, ибо сотни раз в сансаре он причинял мне вред». Э. Ш.: «И из счастья он должен быть изгнан, навсегда нагружен нашими бедами. Все мы сотнями способов являлись низвергнутыми им в круговерть».

⁶²³ Тиб.: de ltar nges par gzhan dag gi don la rab tu 'jug gyis dang thub pa'i bka' ni mi slu bas. Ю. Ж.: «А потому, молю тебя, без промедлений замени себя другими. Позже ты сам увидишь, что это путь к совершенству, ибо слово Мудрого нерушимо». Э. Ш.: «Посвяти себя по моему приказу этому [созер-

157. Если бы ты в прежние времена
Занимался этой работой,
Не существовал бы теперь в таком состоянии,
Что так далеко от совершенств и счастья Будд.
158. Поэтому точно так же,
Как капли спермы и крови [родителей] ты считал собою,
Привыкай к тому, чтобы и других
Идентифицировать с собою⁶²⁴.
159. Работая великим разведчиком
На службе интересов других,
Все, что заметишь на собственном теле,
У него отними и используй во благо другим.
160. «Я – счастлив, а другой – несчастен;
Я – вознесен вверх, а другой – вниз;
Я – приношу пользу, а другой – нет», –
Отчего не позавидовать самому себе⁶²⁵?
161. Расстанься со своим блаженством,
Свяжи себя со страданиями других.
Проверяй себя на наличие изъянов:
«В данное время я действую так почему?»

цанию обмена других и Самости] без промедления! [Преимущества этого ты увидишь позднее, ибо слова Будды являются истинными].

⁶²⁴ Тиб.: de bas 'di ltar gzhan dag gi khu ba khrag gi thigs pa la kyod kyis ngar 'dzin byas pa ltar de bzhin gzhan la'ang gons par gyis. Ю. Ж.: «Поэтому, как считаешь собою капли спермы и крови родителей, приучи себя так же смотреть на других». Э. Ш.: «Поэтому, как привычно соотносишь Я-сознание с чужой каплей семени и крови, так же упражняйся в том, чтобы связывать его с другими [существами]»!

⁶²⁵ Последняя строка тиб.: bdag la phrag dog cis mi byed. Ю. Ж.: «Так взрасти зависть к себе самому». Э. Ш.: «Так ты должен преисполниться зависти к Самости». Шантидева в данной строфе объясняет каким образом нужно, поменявшись мысленно местами с тем, к кому мы испытываем зависть, осознать порочный характер зависти и то, что завидовать другим – это бессмысленно, ибо это все равно, что завидовать самому себе.

162. Если [кто-то] другой совершил даже зло,
Пусть это станет твоим собственным промахом,
А сам, совершив даже малый проступок,
Раскайся полностью в присутствии многих людей⁶²⁶.
163. Активным провозглашением славы других [людей]
Подавляй свою собственную [значимость].
Используй себя как нижайшего слугу
Для [удовлетворения] всех потребностей [существ].
164. Это – ущербная природа,
И не следует восхвалять долю случайных достоинств.
Какие бы ни имелись [у тебя] добродетели,
Поступай так, чтобы никому об этом не стало известно⁶²⁷.
165. Если вкратце сказать,
То зло, которое ты причинил другим
Ради собственного блага,
Пусть падет на тебя ради блага живых существ!
166. Ни в коем случае он [– мой эгоцентричный ум] не должен
порождать силу
По методу крепкого затылка.
Установи стиль поведения, подобный манерам
новобрачной, –

⁶²⁶ Тиб.: gzhan gyis nyes pa byas yang rang gi skyong du bsgyur byos la bdag
gis nyes pa chung byas kyang skye ba mang la rab tu shegs. Ю. Ж.: «Принимай
на себя чужую вину. Если же сам совершишь малейший проступок, признай-
ся в этом перед Великим Мудрецом». Э. Ш.: «Заставь вину, даже если она
чужая, пасть исключительно на твою голову, и откройся перед Буддой в сво-
ей вине, даже если она незначительная».

⁶²⁷ Тиб.: 'di ni skyong can rang bzhin te glo bur yon ten chas mi bstod 'di yi
yon ten ci nas kyang 'gas kyang mi shes de ltar gyis. Ю. Ж.: «Не позволяй вос-
хвалять достоинства, случайно тобой обретенные, ибо ты полон пороков.
Действуй так, чтобы никто не узнал о твоих совершенствах». Э. Ш.: «Так как
эта [Самость] состоит из пороков, не нужно из-за доли случайных добродете-
лей ее восхвалять. Действуй так, чтобы никто не узнал о твоих преимущест-
вах!»

Стыдливость, робость и сдержанность⁶²⁸.

167. «Делай так! Веди себя так! Этого ты не должен делать!», –
Вот таким образом следует управлять им, [своим умом].
А если он, [ум], вышел за рамки,
Следует пресечь неповиновение.
168. В случае, если ты, ум, не станешь действовать так,
Как тебя обучали,
Я тебя, опору всякого зла,
Истоцу до полного искоренения.
169. Прошли те прежние времена,
Когда ты меня сокрушал.
Я вижу тебя. Куда ты пойдешь?
Я уничтожу всю твою гордость.
170. К тому же отбрось мысль о том,
Что у тебя все еще есть собственная цель;
Я продал тебя другим,
Не думай печалиться – радуйся и делай подношение⁶²⁹!
171. Если я, не проявив осторожности,
Не отдам тебя живым существам,
То я сам буду отдан тобою стражам ада –
В этом нет никакого сомнения.

⁶²⁸ Тиб.: 'di ni gnya' drag 'gyur tshul du shed bskyed par ni mi by ste bag ma gsar ba'i tshul bzhin du ngo tsha 'jigs dang bsdams te bzhag. Ю. Ж.: «Не позволяй себе быть властным и высокомерным, будь скромн, робок и сдержан, как молодая жена». Э. Ш.: «Ни в коем случае нельзя [Самости] предоставлять силу, чтобы он мог стать распоясавшимся. Самость должна вести себя, как юная невеста, – стыдливо, боязливо и замкнуто». Немецкий вариант по смыслу близок к тибетскому тексту, который наиболее точно передает инструкции Шантидевы.

⁶²⁹ Тиб.: da dung bdag la rang gi don yod snyam sems pa de dor cig bdag gis gzhan la khyod bstong gis skyo bar ma sems zho sha phul. Ю. Ж.: «И все же я буду помышлять о собственной пользе», – эту надежду тебе придется оставить. Я продал тебя другим, так что служи им, не сокрушаясь!» Э. Ш.: «Оставь надежду, что у тебя сегодня еще остались интересы. Я продал тебя другим – не впадай из-за этого в великое отчаяние!»

172. И так всякий раз ты отдавал меня на долгие муки.
Теперь, помня все твои враждебные происки,
Я покончу со своекорыстными помыслами,
Кои внушаешь мне ты⁶³⁰.
173. И если теперь я желаю радости,
То не должен радовать лишь себя самого.
А если я хочу защитить себя,
То следует всегда защищать других.
174. Чем болсе я стараюсь
Это тело беречь,
Тем болсе оно деградирует
И все болсе чувствительно к боли.
175. Если не существует того,
Кто желания такого капризного и изнеженного [тела]
В силах исполнить даже с помощью всей этой земли,
Тогда кто в состоянии выполнить это⁶³¹?
176. У того, кто имеет неисполнимые желания,
Рождаются омрачения, а также разочарования и крах
надежд;
А у того, кто ни на что не рассчитывает,
Собрание совершенств неисчерпаемо.
177. Поэтому ни в коем случае не потакай телесным желаниям,
Не дай им шанс для возрастания.
Именно тот объект является превосходным,
Что своей привлекательностью не привязывает к себе⁶³².

⁶³⁰ Тиб.: de ltar khyod kyis re lta zhig kho bo byin pas yung ring sdug da ni khon mams dran bys te khyod kyis rang don sems pa gzhom. Ю. Ж.: «Много раз ты предавал меня им, и долгими были мои мучения. Но теперь, памятуя, как я тогда сокрушался, я уничтожу твои своекорыстные помыслы».

⁶³¹ Тиб.: de ltar lhung ba de yi yang 'dod pa sa 'di thams cad kyis rdzogs par nus pa yod min na de yi 'dod pa sus byed nus. Ю. Ж.: «Когда это тело станет тщедушным и жалким, никто на земле не сумеет исполнить его желаний. Как же сумею я их утолить?»

⁶³² Тиб.: de bas lus kyi 'dod pa ni 'phal phyir skabs dbye mi by ste gang zhig yid 'ong mi 'dzin pa de ni dngos po bzang po yin. Ю. Ж.: «Поэтому не потворст-

178. Это нечистое тело, что придет к концу
И прсвратится в прах, неподвижный объект, передвигаемый
другими,
[Нечто] невыносимо отвратительное,
На каком основании ты отождествляешь с собою⁶³³?
179. Что мне от этого механизма [*'khrul 'khor*],
Живого или мертвого?
Если он отличается чем-то от осла и прочих животных,
О, горе, гордыня не исчезла⁶³⁴!
180. Когда из-за следования прихотям тела
Накапливаются бессмысленные страдания,
Зачем сердиться или привязываться к тому,
Что не отличается от дерева?
181. Берегу я его таким образом,
Или даже грифы и прочие птицы съедят его, –
Раз оно не чувствует ни страсти, ни гнева,

вуй растущим желаниям плоти. Ибо непривязанность к привлекательному – лучшее из обретений». Э. Ш.: «Поэтому нельзя оставлять телу никакой свободы для возрастания его желаний. По-настоящему хорошим является лишь то, что не привязывает, будучи желанным». Здесь Ю. Ж. дает не совсем точный в сравнении с тибетским и немецким вариантами перевод мысли Шантидевы, которая состоит в том, что Бодхисаттва не просто не должен потворствовать плотским желаниям. Более того, он не должен открывать ни малейшей возможности для роста желаний тела вообще.

⁶³³ Тиб.: *tha mar thal ba'i mthar gtugs shing mi gyo gzhan gyis bskyod by ba mi gtsang gzugs ni mi bzad pa 'di la ci phyr bdag tu 'dzin*. Ю. Ж.: «Это тело, нечистое и отвратительное, обратится в прах. Другие понесут его, недвижимое. Зачем же его ты считаешь собою?» Э. Ш.: «На эту ужасающую нечистую статую, конец которой суть прах безжизненный, передвигаемый другими, почему ты смотришь как на «мое»?»

⁶³⁴ Тиб.: *gson nam yang na shi yang bla'i bdag la 'khrul 'khor 'dis ci bya bong sogs 'di khyad ci yod na kyi hud nga rgyal sel mi byed*. Ю. Ж.: «Живо оно или мертво, что за польза от этого механизма? Чем отлично оно от кучи земли? Почему же ты не прекратишь цепляться за «я»?» Э. Ш.: «Что я имею от этой машины, будь она живая или мертвая? Чем отличается она от чего-то вроде глиняной глыбы? О, эгоистическое сознание, ты не пропадаешь!»

То какой тогда смысл привязываться к нему?

182. Если оно, [тело], не ведает
Ни гнева, когда его оскорбляют,
Ни радости, когда его восхваляют,
Зачем я себя подвергал таким трудностям?
183. Те, кто любит это тело,
Являются, конечно же, моими друзьями.
Все, [однако], любят свои тела.
Почему я так же не радуюсь им?
184. Поэтому я, оставив привязанность к телу,
Отдам его миру ради пользы существ
И буду отныне считать его лишь орудием этой работы,
Хотя и много изъянов имеется в нем.
185. Итак, хватит вести себя подобно существам-младенцам,
Я последую за мудрецами,
Помня наставления о внимательности,
Следует противостоять сонливости и тупости⁶³⁵.
186. Подобно великосострадательным Сыновьям Победителя,
Следует выдержать предстоящие трудности;
Если денно и нощно не прилагать усилий к изменению,
Разве наступит конец моим страданиям⁶³⁶?

⁶³⁵ Тиб.: de bas byis pa'i spyod pas chog bdag gis mkhas pa'i rje bsnyegs te bag yod gtam ni dran byas nas gnyid dang rnugs pa bzlog par bya. Ю. Ж.: «Итак, довольно уподобляться мирянам! Памятуя наставления о самоконтроле, отбросив сонливость и лень, я последую за мудрыми». Э. Ш.: «Поэтому довольно жить по образу жизни мира! Я хочу следовать за мудрецами, в памятовании наставлений о внимательности, отражая косность и сонливость». Здесь Ю. Ж., используя термин «миряне», не совсем точно передаст заключенный в первой строке смысл, тогда как перевод Э. Ш. более точен: речь идет об отречении от поведения обычных существ, что подобны детям, в отличие от арьев, существ, напрямую постигших реальность в аспекте таковости.

⁶³⁶ Тиб.: rgyal sras thugs rje che rnam s ltar rigs pa'i sran ni gzugs bya ste nyin mtshan phyed par ma 'pad na bdag gi sdug bsngal nam mthar phyin. Эта строфа отсутствует в санскритском оригинале.

187. Поэтому ради устранения препятствующих затемнений
[sgrib pa]
Я должен ум отвратить от превратных путей
И упражняться в медитативной стабилизации
[mnyam par bzhaḡ pa],
Удерживая ум постоянно на совершенном объекте⁶³⁷.

Глава девятая
ПАРАМИТА МУДРОСТИ⁶³⁸
(SHES RAB KYI PHA ROL TU PHYIN PA)

1. Все эти элементы [практики]
Всемогущий [Будда] преподавал ради мудрости [shes rab]⁶³⁹;
И поэтому тот, кто желает успокоить страдание,
Пусть порождает мудрость.
2. [Мы] принимаем относительную [kun rdzob] и абсолютную
[don dam] реальность
В качестве двух истин.
Абсолютная реальность не является объектом,
воспринимаемым умом [blo].
Ум выражает то, что является относительной реальностью⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Тиб.: de bas sgrib pa bsal ha'i phyir log pa'i lam las sems blan te yang dag dmigs la rtag par yang. Ю. Ж.: «Дабы уничтожить омрачения, буду я постоянно сосредоточивать ум на совершенном объекте, отвращая его от ложных путей». Э. Ш.: «Для того чтобы устранить [каждое] препятствие, я ум удалю от дурных путей и буду упражняться в концентрации, направленной постоянно на [подходящий] объект».

⁶³⁸ Тиб. название десятой главы – shes rab kyī pha rol tu phyin pa, в варианте Ю. Ж. – «Парамита мудрости», в варианте Э. Ш. – «Совершенство воззрения».

⁶³⁹ Тиб.: shes rab – «высшее знание», ему соответствует санскритский термин *prajñā*, относительно которого сложилась устойчивая тенденция перевода как «мудрость», и мы даем свой перевод в соответствии с данной тенденцией – тоже как «мудрость», хотя «высшее знание», или «Знание» – более адекватный термин.

⁶⁴⁰ Тиб.: kun rdzob dang ni don dam ste 'di ni bden pa gnyis su 'dod don dam blo yi spyod yul min blo ni kun rdzob yin par brjod. Возможен и иной вариант

3. В этом отношении воспринимаются два вида мира –
[Мир] йогинов и [мир] обычных существ.
Что касается мира обычных существ,
То он является ущербным⁶⁴¹ в сравнении с миром йогинов⁶⁴².

нашего перевода: «Относительное [kun rdzob] и абсолютное [don dam] – они считаются двумя истинами. Абсолютная [реальность] не является объектом, воспринимаемым умом [blo], ум выражает то, что является относительным». В рукописном тексте А. Б. Донца (далее А. Д.) этот стих переведен так: «Двумя истинами считаются эти – абсолютная и относительная. Говорят, что абсолютное не является объектом ума, ум является относительным». Ю. Ж.: «Относительная и высшая, таковы два вида реальности. Высшая реальность недостижима для разума, ибо разум называют относительным». Э. Ш.: «Относительная действительность [samvṛti] и абсолютная действительность [paramārtha] – эти две действительности мы принимаем. [Абсолютная] действительность не является предметом познания. Познание обозначается как относительная действительность». Здесь речь не идет о том, что абсолютная реальность недостижима для ума, и не о том, что ум является относительным. Если говорить более точно, то абсолютная реальность суть Пустота, или отсутствие истинного бытия, поэтому она не является объектом умственного восприятия, ум воспринимает и описывает относительную реальность. Что касается самого ума, то он также характеризуется как в аспекте абсолютной реальности, Пустоты, так и в аспекте относительной реальности, в терминах взаимозависимого существования.

⁶⁴¹ Тиб.: gnod.

⁶⁴² Тиб.: de la 'jig rten mam gnyis mthong mal 'byor pa dang phal pa'o de la 'jig rten phal pa ni mal 'byor 'jig rten gyis gnod cing. Допустим также несколько иной вариант перевода: «Эта [относительная реальность] воспринимается двумя видами [субъектов] мира – йогинами [mal 'byor pa] и заурядными существами [phal pa]. Что касается мира заурядных существ, он является ущербным в сравнении с миром йогинов». Ю. Ж.: «В этой связи люди делятся на два вида: йогинов и обычных людей. Представления обычных людей опровергаются [опытом] йогинов». Э. Ш.: «Мы знаем соответствующие этим [действительностям] два вида людей: йогины [упражняющиеся в медитативном погружении] и обычные [люди]. Из этих [двух видов людей] обычные [в своем миропонимании] опровергаются йогинами». Варианты перевода, предложенные Ю. Ж. и Э. Ш., представляются спорными. По нашему мнению, Шантидева не имеет здесь в виду, что абсолютная реальность – это предмет познания йогинов, а относительная – предмет познания обычных людей. Понимать так учение Шантидевы – значит совершать грубую ошибку интерпре-

4. И с йогинами – так же: в силу интеллектуальной специфики,
Воззрения низших [школ] опровергаются воззрениями более
высоких [школ],
Ибо оба вида [низших школ] не проводят посредством
подходящих примеров
Исследований конечного смысла⁶⁴³.
-

тации. Шантидева прямо говорит, что абсолютная реальность, или истина, не является предметом умственного восприятия, а поскольку под умственным восприятием здесь подразумевается как ментальное созерцание, так и чувственное восприятие, то, следовательно, речь идет о том, что абсолютное, или конечная природа вещей, – это не предмет познания типа «это суть то-то и то-то». То есть Пустота не постигается посредством утвердительных суждений. Абсолютная природа явлений – это Пустота. отсутствие у них внутренне присущей им природы. Познание абсолютной истины – это не восприятие чего-либо существующего, а сосредоточение на отрицании существующей самости. Поэтому неверно полагать, что йогины занимаются познанием абсолютной действительности, а обычные люди – познанием относительной действительности.

⁶⁴³ Тиб.: *mal 'byor pa yang blo khyad kyis gong ma gong ma mams kyis gnod gnyis ka yang ni 'dod pa'i dpes 'bras bu'i don du ma dpyad phyir*. Возможен и другой вариант перевода: «И с йогинами – так же: в силу специфики познавательных способностей, более низкого уровня йогины уступают [в миропонимании] йогинам высших уровней, так как оба вида [йогинов низших уровней] не проводят с помощью подходящих примеров [иллюзии и т. д.] исследований ради результата». В рукописном варианте А. Д. есть два варианта перевода данной шлоки. Первый вариант: «(Идеи) йогов отвергаются также высшими по умственной одаренности (людьми и) высшими (по своему положению и способностям существами – богами и т. д.), так как обе (эти группы – обычных и высших мирских существ) не проводили исследование для (получения) плода (– истины) с (использованием) признаваемых (всеми) примеров». Второй вариант: «Йоги тоже (делятся на три вида: реалистов-хинаянистов, виджнянавадинов и мадхьямиков. При этом) по особенностям идей каждая предшествующая (система в этом ряду) опровергается (последующей). Причем мадхьямики опровергают реалистов и виджнянавадинов) потому, что обе (эти системы) не (провели тщательного) исследования ради (обретения) плода (– истины) с (использованием) признаваемых (всеми) примеров (иллюзии и т. д.)». Ю. Ж.: «Из-за различия в степени познания высшие йогины опровергают [представления] низших. Ибо и те, и другие обращаются к одинаковым примерам независимо от того, что они стремятся доказать».

5. Мирские существа ['jig rten pa] воспринимают предметность [dngos]

И думают о ней как о настоящей реальности [yang dag nyid],

А не как о чем-то, подобном иллюзии.

В этом – суть расхождений между йогинами и миром⁶⁴⁴.

Э. Ш.: «А также йогины низших ступеней познания опровергаются йогинами более высокого уровня; [правда] те и другие [обычные люди и йогины – в различной степени] не решаются ради цели [буддовости] применить признанные примеры [иллюзии и т. д., подтверждающие бессущность всех феноменов]». В этом стихе речь идет о том, что в зависимости от глубины понимания природы реальности имеется также иерархия йогин. Йогины, находящиеся на более низких уровнях медитации, не предпринимают исследования конечной природы реальности так, как это делают йогины, занимающиеся высшей формой медитации – медитацией об абсолютной природе явлений, используя в познании Пустоты примеры, которые помогают понять бессамость всех явлений, то, что они существуют подобно иллюзии и т. п.

⁶⁴⁴ Тиб.: 'jig rten pa yis dngos mthong zhing yang dag nyid du'ang rtog byed kyis sgyu ma lt bur min pas 'dir mal 'byor pa dang 'jig rten rtsod. Ю. Ж.: «Воспринимая явления, обычные люди считают их реальными, а не подобными иллюзии. Именно в этом состоит различие между йогинами и обычными людьми». Э. Ш.: «Обычные [люди] видят вещи и считают их реальными, а не подобными иллюзии. В этом различие в воззрении между йогиним и обычным [человеком]». Встречающийся в тибетском тексте термин 'jig rten pa можно передать также выражением «сансарические существа», имея в виду, что к этой категории относятся не только люди, но и другие существа, а также и йогины, находящиеся на низших уровнях духовного развития, – речь идет не только о небуддийских йогинах, но и о части буддийских йогин. Восприятие относительной реальности подобной иллюзии – это качество, присущее не всем йогинам, а высшим йогинам, практикующим медитацию о Пустоте всех явлений. В этой строфе объясняется различие между высшими йогинами и всеми остальными существами, которые не постигли Пустоту как абсолютную природу всех феноменов. Ю. Ж. и Э. Ш., используя в своих вариантах перевода выражение «обычные люди», сужают понятие, о котором идет речь в оригинале.

**[Опровержение позиций буддийского реализма
(Вайбхашики и Саутрантики)]⁶⁴⁵**

6. Субстанциональные объекты – форма и прочее, – хотя и очевидны,
Они являются [существующими] в силу общеизвестности,
а не в силу логики [tshad mas min].
Такого рода соглашения являются столь же ложными,
Как конвенция «чистое» и тому подобные условные вещи⁶⁴⁶.
7. Ради обращения мира [в Учение]
Покровитель учил о вещах [существующих],
В [абсолютном аспекте] таковости [de nyid du] они не
являются [даже] мгновенными⁶⁴⁷.
[Возражение:] Но ведь это – противоречит даже
относительной истине⁶⁴⁸!

⁶⁴⁵ Введенные здесь и ниже в квадратных скобках подзаголовки даны мною (И. У.).

⁶⁴⁶ Тиб.: *gzugs sogs mngon sum nyid kyang ni grags pas yin gyi tshad mas min de ni mi gcad la sogs la gtsang sogs grags pa bzhin du brdzun*. Ю. Ж.: «Даже существование объектов чувственного восприятия, например форм, устанавливается на основе общего согласия, а не достоверного познания. Такое согласие столь же неправомерно (бездоказательно), как и общепринятое видение нечистого чистым». Э. Ш.: «Также кажущиеся реально воспринимаемыми [составляющие личности], формное [*gīra*] и т. д., являются данными посредством конвенции. Эта условность является столь же ложной, как и условность, в силу которой принято нечистые вещи считать чистыми и так далее». Здесь Шантидева объясняет, что объекты, которые воспринимаются нами как объективные, плотные, субстанциональные, обладающие формой и прочими характеристиками, даны нам как таковые постольку, поскольку они являются общеизвестными в качестве таковых: они существуют условно и номинально, а не объективно и независимо от языка и сознания.

⁶⁴⁷ В том смысле, что не существуют даже в течение мгновения.

⁶⁴⁸ Тиб.: *'jig rten gzhus pa'i don du ni mgon pos dngos bstan de nyid du de dag skad cig ma nyid min*. Ю. Ж.: «Дабы приблизить обычных людей к пониманию, Покровитель учил о «вещах». Поистине они [даже] не мгновенны, а если [мгновенны] условно, то здесь усматривается противоречие». Э. Ш.: «Мастер учил о вещах, чтобы обычных людей [к истинному учению] подвести. В действительности не существует мгновенных [вещей]. Если полагают,

8. [Ответ:] Относительная истина йогинов – безошибочна:
Опираясь на мир, они воспринимают таковость.
В противном случае, их представление о том,
Что женское тело является нечистым, вступает в конфликт
с миром⁶⁴⁹.
9. [Возражение:] [Как могут возникать] заслуги от [почитания]
Победителя, который подобен иллюзии?
[Ответ:] Как [могут возникать] [заслуги от почитания]
реально существующего [Будды]⁶⁵⁰?
[Возражение:] Если живые существа подобны иллюзии,
Умерев, каким образом они перерождаются?

что они существуют согласно относительной действительности, и что [это воззрение] стоит в противоречии [с восприятием немгновенных вещей]...» В этой строфе Шантидева объясняет, что субстанциональная предметность не существует даже мгновение, так что было бы ошибкой полагать, что реальность существует как некий поток мгновенных частиц.

⁶⁴⁹ Тиб.: 'jig rten la ltos de nyid mthong gzhan du bud med mi gtsang bar des rtog 'jig rten gyis gnod 'gyur. Ю. Ж.: «В относительной истине йогинов нет противоречий, ибо по сравнению с обычными людьми они [лучше] познали реальность. В противном случае обычные люди могли бы опровергнуть убежденность [йогинов] в нечистоте женского тела». Э. Ш.: «То [говорим мы], что здесь нет противоречия, [поскольку] по относительной действительности йогинов, [которые познали несубстанциональность, вещи познаются как мгновенные]. В противоположность миру [обычных людей] они [йогины] являются теми, кто познал действительность. В противном случае они были бы с миром в конфликте, когда они рассматривают женщин как нечистое, [в то время как мир считает их чистыми]».

⁶⁵⁰ Первые две строки тиб.: sgyu 'dra'i rgyal las bsod pams ni ji ltar dngos yod la ji bzhin. В рукописи А. Д. дается такой вариант перевода: «(Говорят: А разве) в результате (почитания) Победителя, подобного иллюзии, (возникают) заслуги? (Отвечаем: Подобно тому,) как (в результате почитания) реально существующего (Будды возникают реальные заслуги,) так и (при почитании Будды, подобного иллюзии, возникают заслуги, подобные иллюзии». Этот вариант перевода, по-моему мнению, является ошибочным. Ю. Ж.: «Разве может Победитель, подобный иллюзии, быть источником таких же заслуг, как и подлинно существующий Будда?» Э. Ш.: «[Возражение:] Как могут возникать заслуги через Будду, сравнимого с иллюзией, [благодаря его почитанию]? [Ответ:] А как, даже если бы он действительно существовал?»

10. [Ответ:] Даже иллюзии порождаются до тех пор,
Пока существует комплекс условий.
Каким образом в силу просто продолжительной
длительности
Существа являлись бы истинно существующими⁶⁵¹?
11. [Возражение:] Поскольку сознание не существует,
То в убийстве иллюзорного существа и прочем нет
преступления.
[Ответ:] У того, кто обладает иллюзорным сознанием,
Возникают заслуги и негативная карма.
12. [Возражение:] Невозможно возникновение иллюзорного
сознания,
Так как мантры и прочие методы в этом бессильны.
[Ответ:] Есть всевозможные виды иллюзий,

⁶⁵¹ Тиб.: *ji srid rkyen mams tshogs gyur pa de srid sgyu ma'ang 'byung bar 'gyur rgyun ring tsam gyis ji ltar na sems can bden par yod pa yin*. Ю. Ж.: «Даже иллюзия существует до тех пор, пока проявляется совокупность условий. И разве существо существует в действительности лишь на том основании, что поток его [сознания] сохраняется долго?» Э. Ш.: «Даже иллюзия сохраняется так долго, как долго существует комплекс их причин. Почему только благодаря тому, что континуум [причин и действий] длится долго, существа в действительности существуют?» В этой строфе Шантидева объясняет, что сама по себе продолжающаяся длительность существования не доказывает истинного бытия живых существ, как это и передаст тибетский текст. Иначе говоря, из того, что существа имеют продолжающееся бытие, не следует, что они истинно существуют. Ю. Ж. не совсем точно передает аргумент Шантидевы, когда переводит – «поток сознания сохраняется долго». Если уж говорить о длительности потока сознания, то он безначален и бесконечен, а не «сохраняется долго». Э. Ш. интерпретирует данный аргумент так: поток причин и действий сохраняется долго, но это не основание того, что существа существуют в действительности. Но, думается, использование здесь понятия о потоке, или континууме, причин и следствий – является тоже не совсем корректным, как и использование понятия «поток сознания», поскольку, судя по тибетскому тексту, здесь вовсе не говорится о «потоке». Понятие «континуум», или «поток» используется, как правило, когда речь идет о процессе существования сознания или о процессе бытия как такового.

Что возникают из разнообразных условий.

13. Не существует никакой всемогущей [kun nus pa] причины,
Что способна одна сотворить все сущее.

[Возражение:] Если нирвана [mya ngan 'das] – абсолютна,
А сансара – относительна,

14. То, поскольку даже Будда вращается в сансаре,
Зачем практиковать Просветление?

[Ответ:] Если не перестают существовать причины
и условия,

То не отринуть даже иллюзию.

15. А если прервать продолжение причин и условий,
То [это] не возникает даже как нечто относительное⁶⁵².

[Опровержение воззрения Виджнянавады (Читтаматры)]

[Возражение:] В то время как является несуществующим даже
заблуждение,

Как [может] восприниматься иллюзия⁶⁵³?

16. [Ответ:] В то время, как [для тебя] даже иллюзия
не существует [как реальный объект],
Что [ты] воспринимаешь?

⁶⁵² На этом заканчивается диспут со школами буддийского реализма, вайбхашиками и саутрантиками, и со следующих строк, в которых излагается аргумент *виджнянавадинов*, начинается диспут с ними.

⁶⁵³ Тиб.: rkyen mams rgyun ni chad pa na kun rdzob tu yang mi 'byung ngo gang tshe 'khrul pa'ang yod min na sgyu ma gang gis dmigs par 'gyur. Если gang gis перевести не так, как мы перевели «как?», а другим значением «кто?», тогда наш перевод этой строки совпал бы с вариантами Ю. Ж. и Э. Ш. Ю. Ж.: «Но если отсечь совокупность условий, то не может возникнуть даже относительной реальности. «Но если заблуждений [иллюзорного ума] не существует, кем постигается иллюзия?» Э. Ш.: «Но если причины прерваны, тогда не существует более никакого бытия даже согласно относительной действительности. [Возражение:] Если не существует заблуждения [иллюзорного мышления], кто познает тогда иллюзию?»

[Возражение:] Если в качестве этого самого [объекта восприятия] имеется некий иной объект,
То он является формой самого ума⁶⁵⁴.

17. [Ответ:] В то время как даже сам ум иллюзорен,
Какой [субъект] и что воспринимает?
Покровитель Мира также сказал,
Что ум не видит ум⁶⁵⁵.

18. Подобно тому, как острое лезвие меча не рубит само себя,
Ум существует, (не воспринимая сам себя).

[Возражение:] Ум освещает себя так,
Как светильник совершенно освещает свои объекты,

19. [Ответ:] Светильник не является своим объектом освещения,
По той причине, что его не покрывает мрак.

[Возражение:] Синес, чтобы быть синим, в отличие
от хрусталя,

⁶⁵⁴ Тиб.: gang tshe khyod la sgyu ma nyid med na'ang de tshe ci zhig dmigs gal te de nyid du gzhan yod mam pa de ni sems nyid yin. Ю. Ж.: «Если для тебя иллюзии не существует, что же тогда постигать? Даже если иллюзия – аспект самого ума, она обладает иной формой бытия». Э. Ш.: «[Ответ:] Если для тебя иллюзия [как действительный объект] вообще не существует, тогда что познается? Если также эти [объектные] формы явлений суть только разновидность мышления, то они [все же] являются чем-то фактически отличным [от своих субъективных форм проявлений]».

⁶⁵⁵ Тиб.: gang tshe sems nyid sgyu ma na de tshe gang zhig gang gis mthong 'jig rten gyi ni nigon pos kyang sems kyi sems ni mthong zhes gsungs. Тибетский текст расходится в последней строке с переводами Ю. Ж. и Э. Ш., а также с рукописным вариантом перевода А. Д. Вариант Ю. Ж.: «Если ум – иллюзия, что же тогда и чем воспринимается?» Покровитель мира сказал: ум не может видеть ум». Вариант Э. Ш.: «Но если сам разум является [объективной] иллюзией, тогда что и кем познается? Кроме того, Будда сказал, что ум не может видеть ум». А. Д.: «(Отвечаем:) Если сознание (является подобным) иллюзии (объектом, то они одно и то же). Кто же тогда видит и что? Спаситель Мира тоже говорит (в «Ланкаватара-сутре»): «Ум не видит ум». (Здесь и далее, где приводятся варианты А. Д., сохранены орфография и пунктуация его рукописи). В том варианте тибетского текста, который был использован нами для перевода, произошла, судя по всему, опечатка. Поэтому в своем варианте перевода мы согласились с другими переводчиками – «ум не видит ум».

Не зависит от чего-то другого.

- 20⁶⁵⁶. Следовательно, некоторые вещи воспринимаются
В зависимости от других, а другие – вне зависимости.
[Ответ:] Нечто не-синее не может стать [чем-то] синим,
Действуя от себя самого⁶⁵⁷.
21. Если [относительная истина] о том, что «светильник
освещает»,
Выражается посредством знания, будучи познанной,
То кто, познав, изложил,
Что «ум является именно ясным»⁶⁵⁸?
22. В то время как никто не воспринимает,
Ясен ум или не ясен, –
Говорить об этом – так же бессмысленно,
Как о манерах дочери бесплодной женщины⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Этот стих, имеющийся в тибетской версии *Бодхичарья-аватары* и в тексте *Prajñākaramatī*, отсутствует в первом европейском издании санскритского оригинала, сделанном Минаевым, и имеется в издании де Пуссена.

⁶⁵⁷ Последние две строки в тибетском тексте – *sngo nyid min la sngon por de bdag gis bdag nyid byas pa med*. Ю. Ж.: «Но, если синева отсутствует, каким образом не-синее сможет сделать само себя синим?» Э. Ш.: «[Также второй пример является неправильным, ибо] если бытие синего отсутствует [поскольку отсутствуют причины для этого], то все же [синее] не может сделать себя синим от себя».

⁶⁵⁸ Тиб.: *mar me gsal bar byed do zhes shes pas shes te brjod byed na blo na gsal ba nyid yin shes gang gis shes nas de skad brjod*. Ю. Ж.: «То, что светильник освещает самого себя, постигается посредством познания. Но кем познается, что ум освещает себя самого?» Ю. Ж. допускает здесь неточность, ибо в строфе 19 Шантидева уже говорил, что светильник не освещает сам себя, и он не обсуждает здесь проблему, освещает ли ум себя самого. В варианте Э. Ш. это строфа 22: «[Если мы теперь признаем, что свет лампы освещает себя самого:] то, что свет лампы освещает, узнается и опосредуется познанием; [однако] то, что познание освещает, посредством чего познается и опосредуется?» Э. Ш. делает примечание, что стих 21, содержащийся в первом издании санскритского оригинала, выполненном Минаевым, отсутствует в варианте де Пуссена, подтвержденном тибетским переводом и комментарием *Prajñākaramatī*.

⁶⁵⁹ Тиб.: *gang tshe 'gas kyang mthong min na gsal ba 'am ni mi gsal ba mo gsham bu mo'i 'gying bag bzhin de ni brjod kyang don med do*. Ю. Ж.: «Если ни-

23. [Возражение:] Если не существует самосознания [rang rig],
То как ментальное сознание [nam shes] является
вспоминающим?
[Ответ:] Воспоминание возникает из связи с другими
переживаниями,
Как это происходит в случае с крысиным ядом⁶⁶⁰.
24. [Возражение:] Есть те, кто, обладая другими причинами
и условиями, умеет «видеть»,
И в силу этого [их ум] в состоянии освещать сам себя
[подобно тому, как ясновидящие познают сверхчувственным
способом внешние объекты и мысли других людей].
[Ответ:] Глаз, намазанный волшебным снадобьем, может
увидеть [скрытый] сосуд,
Но не само это снадобье.
25. Как не являются здесь объектами отрицания [чувственное]
восприятие [mthong],
Достоверная устная передача [thos] и логическое познание
[shes pa]⁶⁶¹,

кто не может увидеть, освещает себя ум или нет, тогда обсуждать это столь же бессмысленно, как и красоту дочери бесплодной женщины». Э. Ш.: «Если [познание со своей стороны] никем не познается, то может оно быть лишь светом [как свет лампы] или не-светом [как горшок], вести об этом разговор так же бессмысленно, как о кокетстве дочери нерожавшей женщины».

⁶⁶⁰ Крысиный яд начинает действовать много позже после укуса грызуна, но по ассоциативной связи возникает воспоминание о факте отравления.

⁶⁶¹ Тиб. mthong thos shes pa можно в принципе, конечно, перевести и как «увиденное, услышанное, логически познанное», тогда это совпадает с переводом Ю. Ж., но, думается, Э. Ш. дает более точный перевод. Благодаря ему можно более четко понять смысл, вкладываемый в эти строки Шантидевой: чувственное восприятие, устная передача знания и логическое познание – вот источники нашего знания о реальности, и здесь это не является предметом отрицания. Но подлежит отрицанию здесь, т. е. в нашем познании феноменов и самих себя, концепт об истинном существовании – нашего «я» и всех других феноменов. Этот концепт и является причиной страданий. А тибетский лоцава помогает понять, что отрицание данного концепта производится не простым отбрасыванием его, но применением противоядия к нему (тиб.: bzlog bya). А это – медитация о Пустоте.

Так же [несомненно, что] в ходе познания необходимо
противоядие [bzlog bya]

От концепта истинного существования [bden par rtog pa] –
причины страданий⁶⁶².

26. Если вы полагаете, что иллюзия не является чем-то иным
от ума,

А также не считаете ее чем-то, не являющимся иным [от ума],
Тогда, если она – реальна, каким образом не является иным
[от ума]?

Если же она не является иным [от ума], то не существует как
[нечто] реальное⁶⁶³.

⁶⁶² Тиб.: ji ltar mthong thos shes pa dag 'dir ni dgag par by min te 'dir ni sdug bsngal rgyur gyur pa bden par rtog pa bzlog bya yin. Ю. Ж.: «Увиденное, услышанное и познанное умом не отвергается нами. Однако необходимо отбросить измышления об их подлинном существовании, ибо в них – источник страданий». Э. Ш.: «То, что познанное существует через чувственное восприятие, достоверную передачу и умозаключение, мы никоим образом не отрицаем в рамках мира опыта. Но мы отказываемся в нашей видимости от того, чтобы принятие [познанием] [истинной] действительности стало бы основой для страдания».

⁶⁶³ Тиб.: sems las sgyu ma gzhan min zhing gzhan min par yang mi rtag na dngos na ji ltar de gzan min gzhan min zhe na dngos por med. Ю. Ж.: «Вы полагаете, что иллюзия не отлична от ума и в то же время отлична от него. Но если она реальна, как может она не отличаться [от ума]? А если она не отлична [от него], как может она существовать?» Э. Ш.: «Если вы полагаете, что иллюзия является ни чем иным, как умом, мы констатируем, что она также не является тем же самым. Если она [далее] является реальной, тогда как она может быть ничем иным [как умом]? А если она является тем же самым, тогда она нереальна». Тибетский текст и Ю. Ж. передают смысл второй строки принципиально иначе, чем Э. Ш., который оппонентам приписывает только первую строку, тогда как вторая строка в его переводе излагает ответ Шантидевы. В варианте А. Д. вторая строка переведена так же, как в варианте Ю. Ж. и в моем варианте. А. Д.: «(Говорят: Подобные) иллюзии (объекты) не являются иным по отношению к сознанию и не признаются неинным. (Отвечаем:) Но если (некая) вещь (действительно существует), то как же (она может) не являться тождественным (или) иным (по отношению к чему-то)? Если говорят: «Не является (тождественным или) иным», то (эта вещь) нере-

27. Как иллюзия, хотя и не является истинно сущей.
 Суть объект созерцания, так же и ум занимается созерцанием,
 [не будучи истинно сущим].
 [Возражение:] Сансара имеет опору в реальности, [а именно
 в сознании],
 Иначе она была бы подобной пространству.
28. [Ответ:] Как могло бы нечто несуществующее реально
 Посредством опоры на реальность стать чем-то
 функциональным?
 Твое⁶⁶⁴ сознание, не имея товарищей,
 Является пребывающим в одиночестве⁶⁶⁵.
29. Если бы ум был безобъектным,
 Тогда все являлись бы Татхагатами.
 И даже если бы это было так, какие достоинства
 Существуют в концепции «Просто ум»⁶⁶⁶?
30. [Возражение:] Даже если [все познается] подобным иллюзии,
 Каким образом это противодействует клешам,
 Когда даже к иллюзорной женщине

альна». Из сравнительного анализа следует, что, по-видимому, Э. Ш. допустил ошибку в понимании смысла первых двух строк.

⁶⁶⁴ Допустимо перевести по-другому: «По-твоему, сознание...»

⁶⁶⁵ Тиб.: *dnegos med dnegos la brten pas na byed dang ldan par ji ltar 'gyur khyod kyi sems ni grogs med par gcig pu nyid du 'gyur ba yin*. Ю. Ж.: «Как может нечто, не существующее реально, обрести действенность, найдя опору в реальном? Ведь ты утверждаешь, что ум не связан с реальными объектами и одинок». Э. Ш.: «Как могло бы нечто несуществующее [как круговерть бытия] обрести действенность посредством реальной основы? Итак, для тебя фактически получается, что ум связан с несуществующим и [поэтому] одинок».

⁶⁶⁶ Тиб.: *gang tshe sems ni gzung bral ba de tshe thams cad de bzhin gshegs de ltar na yang sems tsam du brtags la yon ten ci zhig yod*. Ю. Ж.: «Если бы ум не был связан с постигаемым, тогда все существа были бы Татхагатами. Что толку тогда было бы воображать, что существует только ум?» Э. Ш.: «Если ум лишен объекта, тогда все [существа] – Будды. И если бы это было так, что тебе проку от этого, даже если ты думаешь, что существует лишь ум?»

Страсть просыпается в том, кто ее сотворил?

31. [Ответ:] Тот, кто ее сотворил, не отбросил тенденции клеш
В отношении объектов познания,
Поэтому, когда он видит ее,
Отпечатки и привычка [понимания] Пустоты [проявляются]
очень слабо.
32. Благодаря привыканию к тенденции Пустоты
Изживается тенденция реальности.
Через привыкание к мысли: «Все феномены
не существуют»,
Затем будет отброшена даже эта⁶⁶⁷
[тенденция Пустоты]⁶⁶⁸.
33. [Возражение:] В то время как предмет, подлежащий
исследованию
Как «нечто не существующее», не воспринимается
[никем],
Каким образом может предстать пред умом

⁶⁶⁷ Буквально последняя тиб. строка переводится так: «Позднее будет отброшено также то». Ю. Ж. и Э. Ш. полагают, что будет отброшена тенденция Пустоты. Сам Шантидева имеет здесь в виду, по-видимому, что будет отброшена даже привычка считать, что Пустота существует.

⁶⁶⁸ Тиб.: stong nyid bag chags goms pas ni dngos po'i bag chags spong 'gyur zhing ci yang med ces goms pas ni de yang phyi nas spong bar 'gyur. Ю. Ж.: «Благодаря возвращению тенденций к восприятию Пустоты, склонность воспринимать бытие как истинную реальность исчезает. А вследствие упражнения в мысли: «Ничто не существует», исчезнет и тенденция к восприятию пустоты». Э. Ш.: «Когда уверишься в тенденции к Пустоте, исчезнет тенденция к бытию, а позже посредством упражнения [в познании], что ничто не существует, ослабевают также эта [тенденция Пустоты]». Тибетский текст почти совпадает с переводом Э. Ш., а вариант Ю. Ж. неточен в передаче смысла, когда Ю. Ж. вносит от себя коррективу и пишет о «тенденции восприятия пустоты» вместо «тенденции пустоты». Это ошибочная поправка, ибо Пустоту воспринимать невозможно: медитация о Пустоте какого бы то ни было феномена – это не восприятие чего бы то ни было, а сосредоточение на отрицании – отрицании объективной, внутренне присущей вещам, истинной природы или собственных характеристик вещей и индивидов.

То, что не существует реально и лишено опоры⁶⁶⁹?

34. [Ответ:] В то время как пред умом не пребывают
Ни реальные, ни нереальные [объекты],
То, поскольку нет иных возможностей,
Ум, не имея объектов, совершенно успокаивается⁶⁷⁰.

**[Причинная обусловленность явления Будды
и смысла его почитания]**

35. Подобно драгоценности и волшебному дереву,
Что исполняют все надежды и чаяния существ,
Тело Победителя появляется силою молитв, вознесенных,
[когда он был Бодхисаттвой],
Для того чтобы действовать ради воспитания [существ]⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Тиб.: gang tshe gang zhig med do zhes brtag bya'i dngos po mi dmigs pa de tshe dngos med rten bral ba blo yi mdun na ji ltar gnas. Ю. Ж.: «Если утверждается, что явления не обладают подлинным бытием, значит, их невозможно постичь. Как тогда не-бытие, лишённое опоры, может предстать перед умом?» Э. Ш.: «Если более не сталкиваться ни с каким бытием, которое могло бы признать, что это не существует, как тогда могло бы предстать перед умом непрерывное небытие?»

⁶⁷⁰ Тиб.: gang tshe dngos dang dngos med dag blo yi mdun na mi gnas pa de tshe mam pa gzhan med pas dmigs pa med par rab tu zhi. Ю. Ж.: «Пред умом не предстает ни бытие, ни не-бытие. А поскольку нет иной возможности, ум, лишённый объектов, достигает глубокого умиротворения». Э. Ш.: «Когда уму не представлено ни бытие, ни небытие, тогда он находит непрерывный покой, ибо других возможностей нет». Думается, тибетский переводчик все же более точен, когда говорит, что уму не даны никакие объекты.

⁶⁷¹ Тиб.: yid bzhin nor bu dpag bsam shing ji ltar re ba yongs skong ba de bzhin gdul byr smon lam gyi dhang gis rgyal ba'i skur snang ngo. Ю. Ж.: «Как драгоценность и древо, исполняющие желания, осуществляют чаяния существ, так и Победители приходят в этот мир благодаря молитвам ведомых». Э. Ш.: «Как исполняющая желания драгоценность, как древо желаний, что исполняет все желания [существ], так проявляется тело Будды благодаря [созреванию благих деяний верующих] и обязательствам, [принятым на себя Буддой, когда он был еще Бодхисаттвой], – осуществлять благо существ». Ю. Ж. допускает, по-всей видимости, неточность, переводя, что Победители приходят благодаря молитвам существ. Согласно тибетскому переводу и

36. К примеру, столб священного орла
 Даже по прошествии долгого времени
 После смерти [заклинателя змей], его воздвигшего,
 Способен обезвреживать яд и прочее зло.
37. Также «столб» Победителя [Будды],
 Что был освящен силою совершенной практики,
 [когда он был] Бодхисаттвой,
 Также осуществляет всякое благо,
 Хотя Бодхисаттва ушел за пределы Печали [в нирвану]⁶⁷².
38. [Возражение:] Как это возможно, чтобы приносило плоды
 Почитание того, кто [более] не живет?
 [Ответ:] Это возможно, ибо есть объяснение того,
 Что пребывающий [Будда] равен [Будде], ушедшему
 за пределы Печали⁶⁷³.

Э. Ш., Будды приходят ради блага существ благодаря силе своих собственных молитв, вознесенных, когда они были еще Бодхисаттвами. Что касается обычных существ, ради усмирения, или воспитания коих Победители являют свое тело в этом мире, то имеют ли вообще их молитвы силу, – это особый вопрос. Правильность тибетского и немецкого переводов подтверждается содержанием строф, идущих вслед за данной. А. Д. в своем рукописном переводе допускает ту же ошибку, что и Ю. Ж.: «Подобно тому, как чинтамани (и) древо исполнения желаний полностью осуществляют надежды (и чаяния существ), так и благодаря пожеланиям воспитываемых являются в Телес Победителя».

⁶⁷² Тиб.: *hyang chub spyod pa'i gjes mthun par rgyal ba'i mchod sdong bsgrubs pa yang byang chub sems dpa' mya ngan las 'das kyang don mams thams cad mdzad*. Ю. Ж.: «Подобно этому, «столб» тела Победителя, возведенный совершенными деяниями Бодхисаттвы, продолжает исполнять любые задачи даже после того, как Бодхисаттва ушел в Нирвану». Э. Ш.: «Также выполняет Будда-столб, что был освящен тем, что жизнь [Бодхисаттва] соответствовала цели Просветления, все действия, даже если Бодхисаттва ушел». В тибетском тексте и в варианте Э. Ш. говорится о священном столбе Будды, а не священном столбе тела Будды. Правильно – первое, ибо тела исторического Будды Шакьямуни не существует более двух тысяч лет, а «столб», освященный его практикой, когда он был Бодхисаттвой, действует до сих пор.

⁶⁷³ Тиб.: *sems med pa la mchod byas pas ji ltar 'bras bu ldan par 'gyur gang phyir bzhugs pa'am mya ngan 'das mtshungs pa nyid du bshad phyir ro*. Ю. Ж.:

39. Как в относительном, так и абсолютном [аспекте],
Те плоды, согласно линии устной передачи⁶⁷⁴, существуют,
И они являются такими же, как если бы это были
Плоды почитания истинного Будды⁶⁷⁵.

**[Необходимость созерцания Пустоты, аутентичность
Махаяны, ограниченность Хинаяны]**

40. [Возражение:] Созерцанием [Четырех Благородных] Истин

«Как может принести плоды почитание того, что лишено сознания?» Согласно наставлениям, почитание пребывающего [в самсаре] и ушедшего в Нирвану приносит равные плоды». Э. Ш.: «Но как может приносить плоды культ, отправляемый по отношению к существу, не имеющему сознания? Это возможно потому, что [в устной линии передачи], было дано наставление о том, что [плоды] культа являются одинаковыми в отношении живущего и угасшего [Будды]». Использование здесь при переводе понятия «живущий Будда» выражений «тот, кто лишен сознания» и «существо, не имеющее сознания» – это буквальное прочтение оригинала. Так же буквально мы могли бы перевести тиб. *sems med* pa как «тот, кто не имеет сознания», но это было бы ошибкой, ибо в действительности речь идет о «том, кто умер», «кто не является живущим». А понятие «живое», или «одушевленное», в тибетском языке передается выражением [*sems can*] – «тот, кто имеет сознание». Иначе говоря, в тибетском понимании «жизнь» – это наличие сознания. Когда связь сознания с телом [данного перерождения] прерывается, тибетцы констатируют смерть. Кроме того, тибетский текст исходит из более глубокого, чем у Ю. Ж. И Э. Ш., понятия «Будда», когда объясняет, что не просто плоды почитания живого и ушедшего Будды равны, но Будда, живущий, равен Будде, ушедшему в нирвану.

⁶⁷⁴ А.Д. указывает в качестве первоисточника текст «Польза совершения обходов вокруг ступ».

⁶⁷⁵ Тиб.: *kun rdzob 'am ni de nyid du'ang rung ste de 'bras lung las yin dper na bden pa'i sangs rgyas la ji ltar 'bras bur bcas pa bzhin*. Ю. Ж.: «Согласно писаниям, плод почитания существует, будь то с относительной или высшей точки зрения. [А потому поклонение иллюзорному Будде] приносит те же плоды, что и почитание подлинно существующего». Э. Ш.: «Согласно устной линии передачи, плоды его [культа] – относительной или даже подлинной действительности. [Поэтому культ угасшего Будды имеет также свои плоды.] Иначе как было бы возможным, чтобы культ действительного Будды имел плоды, [так как Будда во всяком случае является угасшим]?»

достигается Освобождение,
Так к чему созерцать Пустоту⁶⁷⁶?

[Ответ:] Это необходимо, ибо в устной линии передачи
говорится,

Что без этого Пути нет Просветления.

41. [Возражение:] Махаяна не является достоверной [линией
передачи Учения].

[Ответ:] Тогда как удостоверяется твоя линия передачи
Учения?

[Оппонент:] Она признана двумя [сторонами]⁶⁷⁷.

[Ответ:] Но первоначально, [пока ты не признал ее], для тебя
она не была достоверной.

42. Те условия, в силу которых ты уверовал в нее,
Имеют силу также и для Махаяны.

Если истина – это то, что признано двумя сторонами,
Тогда Всды [rig byed] и прочие учения тоже являются
истинными.

43. Если ты отвергаешь Махаяну, говоря, что она спорна,
Тогда твоя линия передачи Учения и [любая] другая должны
быть отвергнуты,

Ибо они оспариваются как со стороны иноверцев,
Так и со стороны последователей твоей собственной
[школы]
и других [буддийских школ]⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ В первых двух строках тибетского текста дважды использован термин *mtshong* – «видеть»; «воспринимать», а не *lta* – «смотреть, наблюдать, созерцать», но мы переводим [*mtshong*] в данном контексте как «созерцать» в смысле «медитировать».

⁶⁷⁷ Хотя при переводе тиб. *gnyis ka* можно принять версию Ю. Ж. и Э. Ш. – «нами обоими», судя по контексту, образуемому этой строфой вместе со следующей, правильнее перевести – «двумя сторонами», в данном случае – последователями Хинаяны и Махаяны.

⁶⁷⁸ Тиб.: *theg chen rtsod bcas phyir zhe na lung la mu stegs pa mams dang lung gzhan la yang rang gzhan dag rtsod bcas yin phyir dor byar 'gyur*. Ю. Ж.: «Если ты утверждаешь, что Махаяна [не является подлинной, поскольку]

44. Если, [как вы утверждаете], «корень Учения [Будды] – это именно монашество».

То, [отвечу, что] даже монашество сохраняется с трудом,
А также для тех, чей ум воспринимает объекты,
Уход за пределы Печали едва ли возможен⁶⁷⁹.

45. Если, [как вы утверждаете], «освобождение достигается отбрасыванием клеш»,

Оно наступало бы сразу после этого.

Но у тех, кто не имеет [болсе] клеш,

Замечается [все еще] сила кармы, [что довлест над ними, причиняя страдания]⁶⁸⁰.

содержит противоречия, тогда отвергни писания своей традиции. Ведь они оспариваются иноверцами, а отдельные части – и его последователями, и противниками». Э. Ш.: «Если ты полагаешь, что Махаяна [как традиция] якобы полна различных точек зрения, тогда следует отвергнуть [также твою собственную] и [каждую] другую линию преемственности, ибо разногласия существуют [также в твоей традиции] как с иноверцами, так и с последователями собственной и других [школ Хинаяны]».

⁶⁷⁹ Тиб.: *bstan rtsa dge slong nyid yin na dge slong nyid kyang dka' bar gnas sems ni dmigs dang bcas gnams kyi mya ngan 'das pa'ang dka' bar gnas*. В варианте Ю. Ж. это строфа 47: «Наставления суть корень монашества, но трудно быть истинным монахом. И тем умам, что находят опору в относительной реальности, трудно достичь Нирваны». Э. Ш.: «Учение [Будды] коренится в состоянии нищенствующего монаха, [который свободен от всех клеш]; и именно это состояние нищего монаха, но также Нирвана [без остатка], едва ли возможны для тех, чей ум [еще от объектов] зависит». В варианте Ю. Ж. допущена ошибка в первой строке, и в результате тезис хинаянского оппонента о том, что Учение Будды коренится в институте добродетельных нищих-монахов, превратился в тривиальное и к тому же ошибочное суждение. Перевод Э. Ш. не отражает принадлежности суждения, выраженного в первой строке, хинаянской традиции, которая не является собственным воззрением Шантидевы.

⁶⁸⁰ Тиб.: *nyon mongs spang pas grol na de'i de ma thag tu der 'gyur ro nyon mongs med kyang de dag la las kyi nus pa mthong ba yin*. В переводе Ю. Ж. это строфа 48: «Ты говоришь, что освобождение достигается вследствие искоренения клеш. Но тогда оно должно наступать немедленно после этого. Однако очевидно, что сила кармы распространяется и на тех, кто свободен от клеш». Тибетский текст совпадает с вариантом Ю. Ж. А вот перевод Э. Ш. выполнен

46. Если «определенно [у них] отсутствует жажда к получению скандх [nyer len sred pa]»,
 То разве [у них] отсутствует эта жажда бытия [sred pa],
 Хотя и не обусловлена она клешами, —
 Подобно тому, как ослепляет [ум] всепроникающее неведение⁶⁸¹?
47. Жажда бытия обусловлена чувственными ощущениями,
 А чувственные ощущения у них тоже имеются.
 Ум, у которого есть объекты,
 Пребывает еще на некоторых из них.
48. Ум, не постигший Пустоту, вновь порождает препятствия⁶⁸²,

иначе: «Если бы освобождение возникало посредством разрушения клеш, тогда оно могло бы наступать непосредственно после этого [разрушения клеш посредством познания Четырех Благородных Истин]. И все же мы знаем [из линии передачи], что те, [кто свободен от клеш], еще способны к труду, если он тоже свободен от клеш». Если тибетский лоцава и Ю. Ж. акцентируют тот смысл, что освободившиеся от клеш практики еще некоторое время находятся в зависимости от кармы, пока последующей практикой не выйдут из-под ее власти, то Э. Ш. интерпретирует эти же слова Шантидсвы в том смысле, что практики, достигшие освобождения от клеш, еще способны трудиться на благо существ, и это — деятельность, свободная от омрачений.

⁶⁸¹ Тиб.: *te shig nyer len sred pa ni med ces nges pa nyid zhe na sred 'di nyon mongs can min yang kun gmongs bzhin du ci ste med*. Ю. Ж.: «Достоверно известно, что, если нет жажды, нет и привязанности к цепи перерождений. Но разве не может жажда, подобно неведению, существовать [в уме], лишенном клеш?» Э. Ш.: «Если теперь устанавливается, [что у них более не наличествует жажда, причина [перерождений], [мы спрашиваем:] Тем не менее разве не наличествует у них жажда, даже свободная от омрачений [как стремление к Нирване], в точности как [свободное от омрачений] ослепление [веры, что наличное бытие является полным страдания]?» Если не считать вставок, сделанных с целью уточнения смысла, вариант Э. Ш. совпадает с тибетским текстом. Вариант Ю. Ж. опускает один смысловой момент: в уме, свободном от клеш, может еще оставаться жажда бытия, хотя и свободная от власти клеш, и это похоже на то, как существует в сознании тончайшая форма неведения — *kun gmongs*.

⁶⁸² Первые две строки тибетского текста — *stong nyid dang ni bral ba'i sems 'gags pa slar yang skye 'gyur te* — можно при буквальном прочтении пере-

Как и в случае медитативного погружения ума
В состояние самадхи не-различения [*'du shes med pa'i snyoms*
'jug].

Поэтому необходима медитация Пустоты⁶⁸³.

49. Если вы почитаете как Слово Будды
Те речи Его, что вошли в *Раздел Сутр*,
Тогда почему отвергаете Махаяну.
Ведь она в основном совпадает с вашими сутрами⁶⁸⁴?

50. Если бы за исключением одной части
Вся [Махаяна] была ошибочной.
То из-за совпадения с сутрами одной ее части

вести так: «Ум, лишенный [понимания] Пустоты, прекратившись, также снова рождается». Близок к этому перевод А. Д.: «Хотя бы лишенный (понимания) шуньягы ум и прекратился, но родится снова». Однако при таком буквальном переводе допускается, на наш взгляд, существенная смысловая ошибка, ибо, на самом деле, ум, по крайней мере, на тончайшем уровне сознания никогда не прекращается, поэтому нельзя сказать, что ум прекращается, а затем вновь рождается. Могут прекратить проявляться клеши, а потом – вновь возникают их проявления. Возможно также временное прекращение чувственного восприятия, объектно-связанного мышления, но потому оно вновь возникает, если нет постижения Пустоты. Возможно, по-видимому, также временное прекращение жажды бытия, но потом она вновь проявляется. Таков смысл первых двух строк, как мы его понимаем.

⁶⁸³ Тиб.: *stong nyid dang ni bral ba'i sems 'gags pa slar yang skye 'gyur te 'du shes med pa'i snyoms 'jug bzhin*. Ю. Ж.: «Ум, не осознавший пустоту, сначала находится в связанном состоянии, а затем снова проявляется, как это происходит в случае бессознательного самадхи. Поэтому необходимо созерцать Пустоту». Э. Ш.: «Без Пустоты вновь возвращается объектно-связанный ум, как в случае погружения в бессознательность. Поэтому нужно упражняться в созерцании Пустоты». Тибетский текст объясняет, что ум, не постигший напрямую Пустоту, продолжает создавать препятствия к Освобождению, и то же самое относится к уму, находящемуся в медитативном состоянии отсутствия различающего или распознающего объекты, познания. «Бессознательное самадхи» или «погружение в бессознательность» – это не совсем точные термины.

⁶⁸⁴ Строфы 49–51 отсутствуют в переводе Э. Ш., так как, согласно *Rga-jñākaśāmatī*, они являются вставками. В варианте Ю. Ж. данная строфа идет как строфа 44.

Она не являлась бы «Словом Будды»⁶⁸⁵.

51. И кто же отказывается признавать
Те речи, чью глубину не измерил
Махакашьяпа ['od stungs] и прочие,
Из-за того [только], что ты их не понял?
52. Ради существ, страдающих по причине невежества,
Освободившийся от крайностей привязанности и страха,
[Бодхисаттва]
Пребывает в сансаре и осуществляет [их благо] –
Это является плодом [постижения] Пустоты⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ Тиб.: gal te gtogs gcig gis ni thams cad skyong dang bcas 'gyur na mdo mtshungs gcig gis thmams cad ni rgyal bas gsungs pa ces ma yin. В варианте Ю. Ж. это строфа 45: «Вы называете весь [махаянский канон] ущербным на том основании, что одна из [его] частей неприемлема. Почему бы тогда не считать [весь канон] Словом Будды на том основании, что одна из его частей подобна сутрам?» Думается, правильным является именно тибетский текст, а не перевод Ю. Ж., ибо ни по каким логическим критериям из-за совпадения только одной части с сутрами нельзя было бы считать весь канон махаяны Словом Будды, если бы, за исключением этой части, все остальное было ошибочным.

⁶⁸⁶ Тиб.: rmongs pas sdug bsngal can don du chags dang 'jigs mtha' las grol ba 'khor bar gnas pa 'grub 'gyur pa 'di ni stong nyid 'bras bu yin. Ю. Ж.: «[Способность] Бодхисаттвы оставаться в самсаре ради тех, кто страдает из-за омраченности, достигается благодаря освобождению от привязанности и страха. Таков плод реализации пустоты». Э. Ш.: «[Возражение:] Поскольку они, однако, [с одной стороны, от бытия] зависят, [с другой стороны, Пустоты] страшатся, они не освобождаются. Поэтому с несомненностью устанавливается пребывание страдающих существ в круговерти бытия из-за [их] путаницы относительно объекта [освобождающего познания]. Пустота имеет, [следовательно], этот самый плод». Тибетский текст этой строфы полностью совпадает с вариантом Ю. Ж., а Э. Ш. ошибочно, очевидно, понял, что это – изложение тезиса оппонентов, к тому же его перевод является логически несвязным. Возьмем хотя бы немецкое выражение «Die Leerheit hat [also] dieselbe Frucht» (Пустота имеет [итак] этот самый плод). Если даже Э. Ш. имеет в виду плод постижения Пустоты, то как этим плодом постижения Пустоты может быть «путаница относительно объекта освобождающего познания», которая суть причина пребывания в сансаре страдающих существ?

53. Таким образом, критика,
 Что направляется против [Воззрения] Пустоты, является
 неправомерной.
 Поэтому, не испытывая [никаких] сомнений,
 Следует заниматься медитацией Пустоты.
54. Противоядие от затемнений, вызванных клешами [snyon
 mongs pa'i sgrib pa],
 И от затемнений к Всеведению [shes by'i sgrib pa]⁶⁸⁷ – это
 Пустота.
 Как же [могут] не практиковать медитацию Пустоты
 Те, кто стремится скорее достичь Всеведения⁶⁸⁸?

**[Абсолютный анализ «я» и обоснование Пустоты]
 [Необоснованность страха Пустоты]**

55. Если страх внушают те вещи,
 Что порождают страдания,
 То как можно страшиться Пустоты –

⁶⁸⁷ Существует два вида ментальных препятствий, или затемнений sgrib pa: омрачения-клеши, препятствующие Освобождению (тиб.: snyon mongs pa'i sgrib pa), и затемнения в отношении познаваемого, препятствующие Всеведению (тиб.: shes bya'i sgrib pa).

⁶⁸⁸ Ю. Ж. переводит первые две строки так: «Пустота – средство против омрачений, [вызванных] завесами из клеш и познаваемого», и тем самым она допускает неточность при формулировке двух видов затемнений. Необходимо различать затемнения, обусловленные клешами и препятствующие Освобождению от сансары, и затемнения в отношении познаваемого, препятствующие Всеведению. В то время как первый вид затемнений-препятствий обусловлен самими клешами, второй вид затемнений-препятствий, более тонких, нежели первый вид, обусловлен не завесами познаваемого, как это интерпретировано в варианте Ю. Ж., а отпечатками клеш. Медитация Пустоты служит противоядием от обоих видов затемнений-препятствий. В варианте Э. Ш. дан близкий к варианту Ю. Ж. и тоже неточный перевод этих понятий: (нем.: das Dunkel der Hemnisse der Laster und des zu Erkennenden – Мрак препятствий клеш и того, что должно быть познано). Но дело в том, что препятствия не принадлежат познаваемому, они – в отношении познаваемого, и причина их – не объекты познания, а ум, отравленный клешами, который продолжает искажать знание даже после того, как ум освободился от клеш.

Ведь она успокаивает страдания?

56. Если страх чего угодно оправдан при допущении,
Что существует некое «я»,
То, поскольку не существует никакой самости,
Кто же является тем, кто боится?

[Опровержение материалистических концепций «я»]

57. Зубы, волосы, ногти не являются мною.
Я – не кости, не кровь,
Не выделения из носа и не мокрота,
И не являюсь я также ни лимфой, ни гноем;
58. Я – не жир и не пот,
А также не легкие и не печень,
И иные внутренние органы не являются мною,
Я – не экскременты и не моча;
59. Мясо и кожа не являются мною,
Я не [телесное] тепло и не [телесный] ветер,
Я – не отверстия тела,
А также – не шесть видов сознания [nam shes drug].

[Диспут с философами школы Санкхья]

60. Если бы познание звука было постоянным [в случае тождества «я» и сознания слуха],
Тогда во всякое время воспринимался бы звук [ибо вы полагаете «я» вечным].
Но при отсутствии объекта познания
На каком основании выражается то, что называется
«знанием»⁶⁸⁹?

⁶⁸⁹ Тиб.: gal te sgra yi shes rtag na thams cad tshe na sgra 'dzin 'gyur shes by med na ci rigs nas gang gis shes pa zhes rjod byed. Ю. Ж.: «Если бы «я» было осознанием звука, тогда бы звук воспринимался постоянно. Но, если объект осознания отсутствует, что [оно] познает? И разве можно тогда называть это осознанием?» Э. Ш.: «Если бы сознание-слух [мною] было, тогда воспринимался бы звук всегда, [поскольку вы считаете «я» вечным]. Но не

61. В том случае, если бы познанием являлось отсутствие
познания,
То и дерево являлось бы познающим.
Поэтому говорится, что не существует познания
Без связанного с ним объекта.
62. Если это самое [познание] познает форму,
Почему оно в то же время не является также слушанием?
[Полагают], что если звук отсутствует при познании.
То отсутствует также и его познание.
63. Как мог бы тот [вид познания], чьей природой является
восприятие звука,
Быть восприятием формы?
Хотя одно и то же [существо] понимается как отец и сын,
Это не является действительностью⁶⁹⁰,
64. Таким образом, Сила Духа, Пыль и Мрак [саттва, раджас,
тамас]⁶⁹¹ –
Это не сын и также не отец,
Они не являются видимыми в природе,
Что обладает [свойством] схватывания звука⁶⁹².

имея объекта, что оно познает, чтобы называться познанием?» В этой и последующих строфах опровергается взгляд школы Санкхья и утверждается, что «я» не тождественно сознанию.

⁶⁹⁰ Последние две строки в тибетском тексте – *gcig ni pha dang bu nyid du brtags yin yang dag nyid min te*. Это совпадает с вариантом Э. III.: «Хотя одно и то же может пониматься как отец и сын, однако это не соответствует действительности». Ю. Ж. иначе переводит это: «Один и тот же человек может считаться и отцом, и сыном». Но это не соответствует действительности», тем самым она ошибочно приписывает часть этого суждения оппонентам, а вторую – Шантидеве.

⁶⁹¹ Тиб.: *snying stobs rdul dang ni mun pa*.

⁶⁹² Тиб.: *'di ltar snying stobs rdul dang ni mun pa bu min pha yang min de ni sgra 'dzin dang ldan pa'i rang bzhin du ni mthong ma yin*. Ю. Ж.: «Поскольку *саттва*, *раджас* и *тамас* не являются ни отцом, ни сыном. Более того, природа [восприятия зрительных образов] не связана с постижением звука». Э. III.: «Так как [три конституенты первоматерии] добро, страсть и мрак [которые, по твоему мнению, являются реальными], не являются ни сыном, ни

65. А если эта самая [природа] видит посредством иного способа,
 Подобно актеру [меняющему маски], то она – непостоянна.
 А если этот другой способ суть то же самое,
 То это единство – небывалое прежде единство⁶⁹³.
66. Если же иной способ не является истинной [природой],
 Скажи, какова присущая ему собственная природа?
 Если это суть именно познание [как таковое],
 То тогда все индивиды становятся как один⁶⁹⁴.
67. [Тогда] живые существа и неодушевленные вещи
 Суть одно и то же по той причине, что они равны
 в бытийности.
 В то время как различительные классификации [bye brag]
 ошибочны,
 На чем зиждется сходство?

[Диспут с философами школы Ньяя-Вайшешика]

68. [Нечто], лишенное сознания, также не является «самостью»,
 Ибо то, что не имеет сознания, подобно сосуду и прочему.

отцом. Напротив, связанная с постижением звука природа [познания] не под-
 лежит пониманию со стороны познания, постигающего цвет».

⁶⁹³ Тиб.: gar mkhan lta bur tshul gzhan gyis de nyid mthong na de rtag min gal te tshul gzhan de nyid na gcig nyid de ni sngon med gcig. Ю. Ж.: «Если это [осознавание] принимает разные обличья, подобно актеру, то оно непостоянно. Если же [оно едино, но] ему присущи разные состояния, то это неслыханное единство». Э. Ш.: «То же самое [познание звука могло бы, согласно твоему воззрению, цвет] в другой природе [схватывать], как актер, [меняющий различные костюмы], и оно непостоянно. Если же ты считаешь, что оно является тем же самым [Я или тем же актером, которые] другой природой [играют роль], то это, конечно, было бы неслыханным единством этого [принципа]».

⁶⁹⁴ Тиб.: gal te tshul gzhan bden min na de yi rang gi rang bzhin smros shes nyid ce na de lta na skyes kun gcig tu thal bar 'gyur. Ю. Ж.: «Если эти обличья неистинны, тогда опиши его истинную природу. Если это природа осознания, тогда все индивидуумы одинаковы». Э. Ш.: «Если ты полагаешь, что другая природа не является действительной, тогда ты должен указать его собственную природу. Если это должно быть познанием, тогда следует, что все люди являются одним и тем же».

Если все же [допускаемая вами сущность – Атман, душа и т. п.]

познает, ибо обладает сознанием,

То [когда она] не познает, приходила бы к исчезновению.

69. В том случае, если бы самость была неизменной,

На что ей было бы сознание?

Тогда не познающее и не функционирующее пространство
Являлось бы действующим в качестве самости, [именуемой
вами Атманом].

**[Закономерная связь между деяниями и результатами
возможна при отсутствии Атмана]**

70. [Возражение:] Если Атмана не существует,

Тогда не закономерна связь между действием и результатом.

Когда, совершив деяние, [действующий субъект] исчезает,
Чьей кармой [это] становится⁶⁹⁵?

71. [Ответ:] Поскольку для нас обоих является доказанным то,

Что основа [gzhi] действия и основа результата – это две
разные основы,

А также и то, что там отсутствует действующая самость,
Разве не бессмысленны споры об этом⁶⁹⁶?

72. То, что называется «связью причины и следствия»,

⁶⁹⁵ Тиб.: gal te bdag ni yod min na las 'bras 'brel ba rigs min te las byas nas ni zhig pas na su yi las su 'gyur zhe na. Ю. Ж.: «Если атмана не существует, невозможна связь между деянием и его результатом. Ибо, если деятель перестанет существовать, кто обретет плод [деяния]?» Э. Ш.: «Если считают, что без самости не существует никакой связи между действием и воздаянием, кому тогда достается воздаяние, когда тот, кто совершил деяние, прекращает жить?»

⁶⁹⁶ Тиб.: bya ba 'bras gshi tha dad dang der bdag byed pa med par yang yu bu gnyis ka la grub pas 'dir brtsad don med ma yin nam. Ю. Ж.: «Мы оба согласны, что деяния и плод имеют разные основы и что атман не влияет на это. Зачем же тогда это обсуждать?» Э. Ш.: «Для нас обоих доказано, что деяние и воздаяние имеют различные сферы, и самость, [по-твоему], в этом отношении является бездейственной. Тогда разве не излишними являются споры об этой [самости]?»

Не представляется возможным увидеть.

[Будда] объяснил, что при опоре на один поток сознания [Есть основания] говорить о конкретном пользователе [плодов деяния]⁶⁹⁷.

73. Сознание прошлой [жизни] и сознание будущей [жизни] – Это не «я», так как они не существуют [сейчас]; Если допустить, что сознание этой жизни – это «я», Тогда с его исчезновением также и «я» не существует [более]⁶⁹⁸.

74. К примеру, если ствол бананового дерева⁶⁹⁹ Разрубить на части, он [более] вообще не существует; Подобно этому, Если искать «я» посредством абсолютного анализа [gnam par dpyad pa], «Я» оказывается также [пустым] – оно не существует реально⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Тиб.: rgyu ldan 'bras bu dang bcas zhes mthong ba 'di ni srid ma yin rgyud gcig la ni bten nas su byad pa sphyaad po zhes byar bstan. Ю. Ж.: «Невозможно увидеть причину, связанную с результатом. И только в контексте единого потока сознания можно сказать, что деятель позднее обретет плод [деяния]». Э. Ш.: «Случай, чтобы тот, кто связан с деянием, [также] был связан с воздаянием, мы не можем увидеть. [Только] относительно единства потока [Будда] учил о деятеле [и] том, кто пожинает плоды деяний».

⁶⁹⁸ Тиб.: 'das dang ma 'ongs pa yi sems bdag min de ni med pa'i phyir 'on te skyes sems bdag yin na de zhig na yang bdag med na. Ю. Ж.: «Мысли прошлого и будущего – это не «я», поскольку они не существуют в данный момент. Если бы мысли настоящего являлись «я», тогда после их исчезновения «я» переставало бы существовать». Э. Ш.: «Прошедшие и будущие мысли – это не Я, ибо они не существуют. Если наличный [ум] – это Я, тогда Я более не существует, когда он исчезает».

⁶⁹⁹ Тиб.: chu shing – «водяное дерево».

⁷⁰⁰ Тиб.: dper na chu shing sdong po dag cha shes phye na 'ga' med pa de bzhin mam par dphyad pa yis btsal na bdag kyang yang dag min. Ю. Ж.: «Подобно тому, как ствол бананового дерева превращается в ничто, если его разрубить на части, так и «я» оказывается несуществующим, если его подвергнуть анализу». Э. Ш.: «Как разрубленный на части ствол бананового дерева не

**[Обоснование принципа великого сострадания
при отсутствии «я»]**

75. [Возражение:] Если живые существа не существуют,
То по отношению к кому практиковать сострадание?
[Ответ:] Это признаваемые ради Плода [буддовости
существа],
Кои понимались⁷⁰¹ [превратно] в силу ослепленности
неведением⁷⁰².
76. [Возражение:] Если живые существа не существуют, то чьим
же является Плод?
[Ответ:] Хотя и верно, что желание [Плода] возникает
из слепоты неведения [gmongs]⁷⁰³,
Ради полного успокоения страдания
Не следует противодействовать неведению в отношении
результата⁷⁰⁴.

существует, так же тоже и Я нерсально, если его подвергнуть критической проверке».

⁷⁰¹ Тиб. brtags здесь может иметь значение пр. времени от rtog – «размышлять, обдумывать; вникать; понимать; различать; исследовать», а также иметь значение «непостоянный, переменчивый». Поэтому возможны и иные варианты перевода последней строки – «различающиеся в силу неведения», «переменчивые из-за неведения» и т. п.

⁷⁰² Последние две строки тибетской строфы – 'bras bu'i don du khas blangs pa'i gmongs bas brtags pa gang yin pa'o. Ю. Ж.: «К тем, кого в силу заблуждения мы наделяем существованием, что допустимо для достижения цели [– буддовости]». Э. Ш.: «Это – [существо], которое представляется в соответствии с иллюзией [относительной действительности], которое мы признаем ради цели [буддовости]».

⁷⁰³ Тиб. gmongs – пр. время от gmong – «быть темным (невежественным); быть слабоумным», gmongs ba или gmongs в буддийских текстах выражает онтологическую тупость ума, затемненного клешами и препятствиями к Всеведению.

⁷⁰⁴ Тиб.: seems can med 'bras su yi yin bden te 'on kyang gmongs las 'dod sdug bsngal nye bar zhi don du 'bras bu'i gmongs pa bzlog mi bya. Ю. Ж.: «Если нет живых существ, кто же [стремится] к цели?» Верно, устремление также коренится в заблуждении. Тем не менее ради искоренения страдания заблуждение в отношении цели не отвергается». Э. Ш.: «Если нет существа, кто тогда

77. Гордыня [nga rgyal], причина страдания,
Является возрастающей из-за неведения в отношении «я».
Если говорите, что этому также невозможно
противостоять,
То есть лучшая из медитаций – об отсутствии «я»⁷⁰⁵.

**[Абсолютный анализ феноменов
и обоснование их бессамостности]
[Абсолютный анализ тела]**

78. Если тело – это не ноги и не икры ног,
Берцовая кость и поясница – также не тело,
Живот и спина – это тоже не тело,
Грудь и предплечья не являются телом,
79. Ребра, бока, руки не являются телом,
Подмышки и плечи – это тоже не тело,
И внутренности – тоже не тело,
Голова и шея не являются телом,
80. Что же является здесь телом?
В том случае, если тело является пребывающим частичным
способом
Во всем этом [собрании частей], то в частях существуют
[свои] части,

имеет [такую] цель? Правильно! Однако устремление покоится на заблуждении. Но мы не отклоняем иллюзию цели, поскольку хотим покончить со страданием».

⁷⁰⁵ Тиб.: sdug bsngal rgyu yi nga rgyal ni bdag tu rmongs pas 'phel bar 'gyur de las kyang bzlog med ce na bdag med sgom pa mchog yin po. Ю. Ж.: «Однако цепляние за «я», являющееся причиной страдания, увеличивается из-за заблуждения в отношении «я». Если такой результат неизбежен, тогда лучше созерцать бессамостность». Э.Ш.: «Из иллюзии самости возрастает все же я-сознание, причина страдания. И если оно не устраняется посредством такой [ложной веры в самость], то предпочтительнее всего – созерцание отсутствия «я».

Но где же пребывает оно само⁷⁰⁶?

81. В том случае, если бы самосушая целостность тела
[bdag nyid kun gyi lus]⁷⁰⁷

Находилась в руках и прочих частях,
Тогда сколько имеется рук и прочих частей –
Столько же имелось бы тел.

82. Если тело не существует ни внутри, ни снаружи,
Каким образом оно находилось бы в руках и прочем?
Если оно не существует помимо рук и прочего,
Каким же образом оно является существующим?

83. Следовательно, тело не существует, а руки и прочее
В силу заблуждения оказались принятыми за тело,
Подобно тому, как сложенная пирамидкой куча камней
у дороги
В силу характерного очертания воспринимается
как человек⁷⁰⁸.

⁷⁰⁶ Тиб.: 'di la lus ni gang zhig yin gal te lus 'di thams cad la phyogs re yis ni gnas gyur na cha mams cha la gnas 'gyur mod de rang nyid ni gang la gnas. Ю. Ж.: «Если тело существует в пространстве, занимаемом его членами, а члены – в пространстве, занимаемом их частями, где же тогда тело само по себе?» Э. Ш.: «Если находится частичным образом во всех [этих составляющих], то это – суть части, которые находятся в частях, но где же находится оно само?» Тибетский текст буквально совпадает с переводом Э. Ш.

⁷⁰⁷ Это тибетское выражение переводится как «тело всей самости», «самость, целое тело».

⁷⁰⁸ Тиб.: des na lus med lag sogs la rmongs pa yis ni lus blang 'gyur dbyibs su bkod pa'i khyad par gyis tho yor la ni mi blo bzhin. Ю. Ж.: «Таким образом, тела не существует. Однако из-за заблуждения возникает образ тела в силу их особой конфигурации. Подобно тому, как возникает образ человека при взгляде на столб». Э. Ш.: «Итак, тело не существует. Но на основе иллюзии, вызванной особой композицией [рук, ног и т. д.], существует представление о теле, которое связано с руками и прочим, точно так же, как существует образ человека, который относится к столбу». Согласно тибетскому тексту, «особая конфигурация» относится не к строению рук и прочих частей, а к некой объектной основе иллюзии человека: благодаря специфическому очертанию другого объекта, как объектной основе, возникает иллюзорный образ человека.

84. До тех пор, пока совокупность условий способствует этому,
Видимость тела воспринимается как человек,
Так же до тех пор, пока эти условия имеются в отношении рук и прочего,
В этом проявляется видимость тела⁷⁰⁹.
85. Аналогичным образом, что такое также рука,
Поскольку это собрание пальцев?
А палец, в свою очередь, [что это такое], поскольку он суть совокупность суставов?
А [что такое] суставы, поскольку они также делимы на свои части?
86. А те части, поскольку тоже делимы на атомы?
А также атомы, поскольку ориентированы по сторонам света?
[Но] различение сторон света, поскольку лишено составных частей,
Подобно пространству, поэтому не существует никаких атомов⁷¹⁰.

Этой объектной основой, вызывающей иллюзию, может служить куча камней или столб, аналогичным образом, руки и прочее служат объектной основой, которая порождает иллюзию существующего тела.

⁷⁰⁹ Тиб.: ji srid rkyen tshogs de srid du lus ni skyes bu ltar snang ba de bzhin ji srid lag sogs la de yod de srid der lus snang. Ю. Ж.: «До тех пор, пока присутствует собрание условий, тело представляется человеком. Подобно этому пока присутствуют руки и прочее, именно в них мы видим тело». Э. Ш.: «До тех пор, пока сохраняется соответствующий комплекс условий, тело проявляется как мужчина [или как женщина]. Равным образом, до тех пор, пока этот [комплекс] сохраняется в руках и так далее, в них видят тело».

⁷¹⁰ Тиб.: cha yang rdul du phye bas te rdul de'ang phyogs cha'i dbye ba yis phyogs dbye'ang cha shas dang bral phyir mkha' bzhin des na rdul yang med. Ю. Ж.: «Но и части можно поделить на атомы, а сам атом можно разделить на фрагменты по направлениям. Этот фрагмент – пустое пространство, поскольку он не имеет частей. Следовательно, атом не существует». Э. Ш.: «А [его] части, поскольку они [лишь] из атомов состоят? А этот атом, так как он [лишь] в [шести] сторонах света существует? [Однако] стороны света [в атоме], поскольку он не имеет частей, суть [пустое] пространство. Поэтому не существует никакого атома».

87. К телу, что подобно сновидению,
Кто станет привязываться, когда проведен анализ?
В то время как тело, таким образом, не существует,
Что такое мужчина и что – женщина⁷¹¹?

[Абсолютный анализ ощущений]

88. Если существует страдание как таковое,
Тогда почему оно не вредит тем, кто переживает великую
радость?
Если [существует] блаженство [как таковое],
Почему вкусная еда и прочие [удовольствия] не радуют тех,
кто сражен горем?
89. Если причина отсутствия переживаний [в этих случаях] –
В их подавлении тем, что имеет [большую] силу.
Каким образом то, что не является именно самим
переживанием⁷¹²,
Может быть ощущением⁷¹³?
90. [У тех, кто испытывает радость], страдание существует
в тонкой форме.

⁷¹¹ Тиб.: de ltar rmi lam lta bu yi gzugs la dpyod ldan su zhig chags gang tshe de ltar lus med pa de tshe skyes gang bud med gang. Ю. Ж.: «И разве мыслящий человек станет привязываться к телу, подобному сновидению? Если тела не существует, то что такое женщина и что мужчина?» Э. Ш.: «Вряд ли стал бы кто-нибудь, кто является проверяющим, цепляться за телесность, при таком подходе подобную сновидению. И если тем самым нет никакого тела, то что такое тогда женщина и что – мужчина?»

⁷¹² Тиб.: gang zhig nyams myong bdag nyid min можно перевести и иначе: «нечто, не являющееся самосущим опытом», «то, что не является переживающей самостью».

⁷¹³ Тиб.: stobs dang ldan pas zil mnan phyir gal te de myong ma yin no gang zhig nyams myong bdag nyid min de ni tshor ba ji ltar yin. Ю. Ж.: «Если ощущение не испытывается, так как подавляется чем-то более сильным, как тогда нечто, не обладающее природой ощущения, может являться ощущением?» Э. Ш.: «Если вы считаете, что [ощущение] не испытывалось бы, поскольку оно подавляется чем-то более сильным, то как может быть ощущением то, что не чувствуется?»

Если говорят, что его грубое проявление является
устраненным,
Или, что [это] просто отличное от него состояние радости,
[То] ведь это тонкая форма того же [страдания]⁷¹⁴.

91. В том случае, если [полагаете, что] при наличии
противодействующих условий
Страдание не возникает,
Разве не подтверждается тем самым: то, что [вы] называете
«ощущением»,
Суть не что иное, как стремление концепта к проявлению
в качестве ощущения⁷¹⁵?

92. По этой самой причине в качестве противоядия от этого
Проводится абсолютная аналитическая медитация
[*nam dpyad sgom*].
Концентрация, что возникает на поле совершенных
размышлений,
Является пищей йогин⁷¹⁶.

⁷¹⁴ Тиб.: *sdug bsngal phra mo nyid du yod 'di yi rags pa bsal min nam de ni de las gzhan dga' tsham zhe na phranyid de yang de'i*. Ю. Ж.: «Страдание продолжает существовать в тонкой форме, а его проявленное состояние подавлено». Если эта [тонкая форма страдания] – удовольствие, тогда она является тонкой формой удовольствия, [а не страдания]. Э. Ш.: «Думают, что [у тех, кто ощущает удовольствие], страдание наличествует в тонком виде, но его манифестированное состояние подавлено [более сильным ощущением удовольствия], и далее, что [его тонкая форма] суть отличная от [удовольствия], чистая, [но более слабая] радость. Тогда также эта [иная форма] является тонкой формой [удовольствия, но никак не страдания]».

⁷¹⁵ Тиб.: *gal te 'gal rkyen skyes pas na sdug bsngal skyes pa min na ni tshor bar rtog pa mngon zhen nyid yin zhes bya bar grub min nam*. Ю. Ж.: «Если страдание не возникает при наличии условий для противоположного, не следует ли из этого, что такое «ощущение» – не что иное, как измышление?» Э. Ш.: Если [согласно другому мнению], страдание не наступает при наличии причин, [ему] противодействующих, [а именно, удовольствия], тогда разве не следует признать, что ощущение суть не что иное, как тенденция, [обусловленная] воображением?»

⁷¹⁶ Тиб.: *de nyid phyir na 'di yi ni gnyen po nam dpyad 'di bsgom ste nam brtags zhing las byung ba yi bsam gtan mal 'byor pa yi zas*. Ю. Ж.: «Таким обра-

93. В том случае, если органы чувств отображают [объекты],
То где происходит их встреча?
Если же между ними нет промежутка, они являются единым
целым.
Тогда что с чем встречается?
94. Для атома нет возможности проникнуть в [другой] атом –
Ведь они являются равными.
Без проникновения нет смещения,
А раз нет смещения, то нет и контакта.
95. А также как можно счесть приемлемой [гипотезу]
О возможности встречи с тем, что не имеет частей?
Если [ты считаешь это возможным],
Тогда продемонстрируй это!
96. С ментальным сознанием [nam shes], не имеющим плоти,
Невозможно вступить в контакт.
Также – и с совокупностью элементов, поскольку она
невещественна.
Если в соответствии с тем абсолютным анализом, что был
предпринят выше,
97. Контакт не существует,
Тогда откуда берется ощущение?
Ради чего тогда эти трудности?
Кто кому причиняет зло?
98. В то время как нет никого, кто ощущал бы,
А также не существует и ощущение,
Почему те, кто обнаружил это обстоятельство,

зом, подобный анализ является противоядием против ложных концепций. Ибо пища йогина – концентрация, вырастающая на поле размышления». Э. Ш.: «Ведь поэтому мы предпринимаем это исследование в качестве противоядия от этой [тенденции]. [То, что ощущение является лишь такой тенденцией, вытекает также из того, что] йогины питаются именно концентрацией, выросшей на поле представлений».

Не отворачиваются от бытия в сансаре⁷¹⁷?

99. Поскольку видимые или осязаемые [объекты, имеющие]
Самобытие [bdag nyid kyis], подобны сновидению
и иллюзии, –

Они возникли вместе с сознанием,

В силу этого ощущения не являются восприятием [самосущих
объектов]⁷¹⁸.

100. То, что имело место ранее, хотя и может возникнуть позднее,
Это – суть воспоминание, но не – переживание прежнего
опыта.

[Ощущение] не переживает само себя,

И другими [способами] не испытывается.

⁷¹⁷ Тиб.: gang tshe tshor po 'ga' med cing tshor ba'ang yod pa ma yin pa de tshe gnas skabs 'di mthong nas srid pa ci phyir ldog mi 'gyur. Ю. Ж.: «И если нет ощущающего, и если самого ощущения также не существует, почему же, увидев это, ты не оставишь жажду?» Э. Ш.: «Если не существует ни тот, кто ощущает, ни ощущение, почему же ты не растворишься, о, Жажда, если замечено это обстоятельство?»

⁷¹⁸ Тиб.: mthong ba'am ni reg pa yang rmi lam sgyu 'dra'i bdag nyid kyis sems dang lhan cig skyes pa'i phyir tshor ba de yis mthong ma yin. Ю. Ж.: «Видимое и осязаемое обладают природой сновидения и наваждения. Если ощущение возникает одновременно с сознанием, как оно может восприниматься им?» Э. Ш.: «Хотя мы видим и чувствуем, но, однако, это происходит оттого, что [видимое и воспринимаемое] является возникшим [в одном и том же причинном комплексе] вместе с мышлением, внутренне присущая им сущность подобна сновидению, волшебной иллюзии, [и отсюда проистекающее последствие, видение и чувствование, является, поскольку оно возникло, недействительным]. Поэтому [в действительности] мы не констатируем никакого ощущения». Чувственные объекты именно похожи на сновидение и иллюзию, как говорится в тибетском переводе и в варианте Э. Ш., а не «обладают природой сновидения и наваждения», как говорится в переводе Ю. Ж. Они похожи на сновидение и иллюзию, ибо кажутся нам имеющими со своей стороны некую внутреннюю сущность, самость, самобытие, собственные характеристики. Но в действительности они являются феноменами, возникшими в зависимости от сознания и его функций (наименования и пр.), поэтому неверно было бы полагать, что ощущения суть отображение сознанием неких внешних предметов, объективно и независимо от сознания существующих.

101. Не существует никакого субъекта ощущений.

Поэтому ощущение не существует как таковое [de nyid min].

Итак, в этой бессамостной совокупности [bdag med tshogs]

Кому в таком случае причиняется вред⁷¹⁹?

**[Абсолютный анализ сознания и природы
живых существ]**

102. Ум не пребывает ни в органах чувств,

Ни в [их объектах, таких как] форма и прочее, а также

нигде между ними,

Ни внутри, ни снаружи [тела],

Ни где-то еще, в другом месте, ум не найти.

103. То, что не является телом и не является отличным [от тела],

Что не является смешанным и также не существует никак
иначе,

То не является вовсе сущим; по этой причине

Природа живых существ – за пределами Исчали⁷²⁰.

⁷¹⁹ Тиб.: tshor po 'ga' yang yod min te des na tshor ba de nyid min de ltar bdag med tshogs 'di la 'di yi ci ste gnod par bya. Ю. Ж.: «Ощущающего не существует. Значит в действительности нет и ощущения. Кому же тогда может принести ущерб эта совокупность, лишенная «я»?» Э. Ш.: «Не существует никакого субъекта ощущений, [следовательно, принципа, который мог бы воспринимать ощущение]. Ощущение тем самым является недействительным. Если эта [вся психическая связка] лишена «я», кто же тогда мучается [в действительности] от ощущений?» Тибетский текст и вариант Э. Ш. совпадают по смыслу и являются внутренне логичными, а Ю. Ж., очевидно, с искажением передает содержание последних двух строк.

⁷²⁰ Тиб.: gang zhig lus min gzhan du min 'dres min logs su'ang 'gar med pa de ni cung zad min de'i phyir sems can gang bzhin mya ngan 'das. Ю. Ж.: «[Ум], не пребывающий ни в теле, ни в иных местах, не смешанный с телом и не отделенный от него, не может существовать. Следовательно, существа по своей природе свободны». Э. Ш.: «То, что не есть ни в теле, ни где-то в другом месте, ни в обоих одновременно, ни где-то в особом месте, то [в действительности] суть ничто. Поэтому существа являются по природе полностью свободными». Тибетский текст более точно, чем варианты переводов Ю. Ж. и Э. Ш. с санскрита, передает смысл строфы: живые существа бессамостны, их «я» не является субстанционально, реально, истинно сущим – они пусты от

**[Критический анализ познания
и относительной реальности]**

104. Если познание [shes] существует прежде объектов познания [shes bya],
Тогда что же представляя [dmigs nas], оно рождается?
Если объекты познания [даны] вместе [lhan cig]
с познанием,
Тогда что же представляя, оно рождается⁷²¹?
105. Если все же предпосылкой познания являются объекты познания,
Тогда откуда рождается знание?
Точно так же не поддается пониманию

самобытия, поэтому в абсолютном смысле их природа за пределами сансары. «Пустота» не тождественна «ничто», поэтому перевод Э. Ш., где использован этот термин, тогда как речь идет о Пустоте, искажает философский смысл данной строфы. В варианте Ю. Ж. содержание данной строфы неточно истолковано в том смысле, что Шантидева ведет речь об уме – что ум «не может существовать», поэтому «существа по своей природе полностью свободны».

⁷²¹ Тиб.: shes bya las sngar shes yod na de ni ci la dmigs nas skye shes dang shes by lhan cig na de ni ci la dmigs nas skye. Ю. Ж.: «Если знание возникает раньше познаваемого, на что оно опирается при возникновении? Если знание возникает одновременно с познаваемым, на что оно опирается при возникновении?» Э. Ш.: «Если [визуальное] познание имеет место раньше, чем объект, на какой [объект] оно опирается, когда возникает? Если познание одновременно с объектом, на какую [причину] оно опирается, когда возникает?» Э. Ш. ограничивает содержащийся здесь универсальный смысл понятия «познание», сводя его к визуальному познанию, т. е. зрительному восприятию, что является неточностью. Ю. Ж. и Э. Ш. используют термин «опираться», тогда как тибетский лоцава – термин «представлять, воображать, мыслить», в буддийских текстах используемый для выражения понятия «визуализация», семантическое поле которого охватывает значения «воспринимать», «созерцать», «представлять», «воображать», и само это понятие относится к содержанию медитативной практики. В этом смысле понятие «визуализация» не совпадает со смыслом термина «визуальное познание», используемым в варианте Э. Ш.

Возникновение всех феноменов⁷²².

106. В том случае, если, таким образом, относительная [реальность] не существует,

Почему существуют Две Истины [bden gnyis]⁷²³?

А также, если [относительная реальность существует] в силу иной относительной реальности⁷²⁴,

То, на каком основании⁷²⁵ живые существа должны преодолевать Печаль?⁷²⁶

⁷²² Тиб.: 'on te shes by'i phyis yod na de tshe shes pa gang las skye de ltar chos mams thams cad ky skye ba rtogs par 'gyur ma yin. Ю. Ж.: «Если знание возникает позже познаваемого, откуда оно возникает? Таким образом утверждается, что ни одно из явлений не может возникнуть». Э. Ш.: «А если бы оно имелось позже, чем объект, тогда откуда могло бы познание возникнуть? Точно так же не удастся таким образом установить возникновение у всех наличных явлений». В немецком переводе после этой строфы имеется вставка: «Эта трактовка не причиняет вреда учению о двух реальностях».

⁷²³ 1) Относительная, или условная, истина (тиб.: kun rdzob bden pa); 2) абсолютная истина, или истина конечного смысла (тиб.: don dam bden pa).

⁷²⁴ Данный вариант перевода третьей строки тибетского текста – de yang kun rdzob gzhan gyis na – совпадает с переводом Ю. Ж. и Э. Ш., и мы предпочли остановиться именно на нем, поскольку Э. Ш., переводя с санскрита, опирался также на комментарий Праджнякараматти. Но эту тибетскую строку можно было бы перевести и так: «А также, если [это имеет место] в силу иной относительной [реальности]». Или так: «А также, если относительная [истина существует благодаря] другим». Или так: «А также, если относительная истина [существует] в силу иного [основания]?» А. Д. в своей рукописи перевода девятой главы предлагает такой вариант интерпретирующего перевода: «А также, если другой (– не ушедший в нирвану и ошибающийся в отношении) относительного (считает, что оно обладает рождением и уничтожением), то как живое существо уйдет в Нирвану?»

⁷²⁵ Тиб. ga la в данном контексте может быть переведено также и как «почему», «что за», «куда», «вследствие чего», «благодаря чему». Поэтому возможны несколько иные варианты перевода данной строки: «То что за Печаль должны преодолевать живые существа?», «Почему должны преодолевать Печаль живые существа?», «Как должны преодолевать Печаль живые существа?» и др.

⁷²⁶ Расхождение между разными вариантами перевода имеется в последних двух строках. Тиб.: de yang kun rdzob gzhan gyis na sems can mya ngan ga

107. Это является концептом сознания другого существа [gzhan sems nam rtog],

То – не собственная относительная истина

[rang gi kun rdzob min],

Если это затем удостоверено, то оно существует,

Если – нет, то именно [как] относительная реальность не существует⁷²⁷.

108. Понятие [rtog] и объект понимания [brtag par bya ba], –

Эти две вещи взаимозависимы;

Всякое критическое исследование [nam par dpyad pa]

Выражается при опоре на общеизвестный [способ познания объектов]⁷²⁸.

la 'da. Ю. Ж.: «Если же она существует в силу другой относительной истины, как тогда существа могут достичь Нирваны?» Э. Ш.: «Является ли также эта [относительная реальность] созданной посредством другой относительной реальности, [а именно, представляющего познания]? Как тогда существо могло бы стать свободным, [так как его можно представлять и тем самым творить его относительную реальность]?»

⁷²⁷ Тиб.: 'di ni gzhan sems nam rtog ste de ni rang gi kun rdzob min phyis de nges na de yod de min na kun rdzob med pa nyid. Ю. Ж.: «[Относительная истина] – измышление иного ума. Существо не опирается на свою собственную относительную истину. Если нечто установлено, оно существует. Если же нет, оно не существует, в том числе и как относительная истина». Э. Ш.: «Это представление относится к мышлению другого существа [как освобожденного]. Однако это не существует в соответствии с собственной относительной реальностью. Если определенная наличная видимость существует как следствие [причины], тогда как раз имеет место относительная реальность, а если это [– эта наличная видимость –] не существует, тогда относительная реальность как раз не имеет места».

⁷²⁸ Тиб.: rtog dang brtag par by ba dag gnyis po phan tshun brten pa yin ji ltar grags pa la brtan nas nam par dpyad pa thams cad brjod. Ю. Ж.: «Воображение и воображаемое, эти две вещи взаимозависимы. Любое критическое исследование опирается на общепризнанное». Э. Ш.: «Представление и представляемое, эти две вещи взаимно обуславливают друг друга. Всякое критическое исследование, говорим мы, опирается на то, что является общеизвестным». «Абсолютный анализ» или «критическое исследование» – это анализ того способа, каким феномены не существуют, т. е. исследование, идентифицирующее объект, подлежащий отрицанию при познании абсолютной природы

109. [Возражение:] Но если критический анализ,
Имеющий своим объектом критический анализ,
Можно также подвергнуть критическому анализу,
То это – бесконечный процесс.
110. [Ответ:] Если объект, подлежащий критике, подвергнут
критическому анализу,
То для [дальнейшего] критического анализа [более]
не существует базиса,
А раз нет базиса, то и [критика] не возникает.
В этом выражается также преодоление Печали⁷²⁹.
111. Если бы истинными были оба – [объект критического
анализа и анализ],
То те, кто так считает, – в счастливейшем положении.
Но если [предметный] смысл устанавливается [don grub]
в зависимости от познания,
Тогда какое основание имеется для существования самого
знания⁷³⁰?

феноменов – Пустоты. Познание Пустоты не противоречит условной истине, устанавливаемой в рамках принятых конвенций, языковых и эпистемических. Прямое познание Пустоты невыразимо в языке, но косвенное, концептуальное, познание Пустоты является выразимым в понятийно-вербальных формах, и эти способы понятийно-языкового выражения абсолютной истины обусловлены общепринятыми конвенциями.

⁷²⁹ Тиб.: dpyad by mam par dpyad bys na rnam dpyod la ni rten yod min rten med phyir na mi skye ste de yang my ngan 'das par brjod. Ю. Ж.: «Если объект критического исследования проанализировать, основы для анализа не остаются. А поскольку не будет основы, то и анализа не возникнет. Это и именуется *Нирваной*». Э. III.: «[Возражение:] Если подверглось критике то, что уязвимо для критики, тогда [дальнейшая] критика не имеет никакого базиса [более и] поскольку она не имеет базиса, она [более] не имеет места. И это мы называем Нирваной [Nirvāṇa]».

⁷³⁰ Тиб.: gang gi ltar na 'di gnyis bden de nyid shin tu dga' par gnas gal te shes dbang las don grub shes yod nyid la rten ci yod. Ю. Ж.: «Тот, кто утверждает, что эти два – подлинно существующие, тот оказывается в крайне скверном положении. Если познаваемое существует в силу познания, как тогда устанавливается подлинное бытие познания?» Э. III.: «Однако те, кто считает эти

112. Если все же познание осуществляется в зависимости от объектов познания,
Тогда какое основание имеется для существования объектов познания?
Если же они существуют взаимозависимо,
То оба также являются несуществующими [как нечто реальное]⁷³¹.
113. В том случае, если без сына нет отца,
Тогда откуда появился сам сын⁷³²?
Подобно тому, как не существует отец, не имеющий сына.
Являются несуществующими эти двое [познание и объект познания].
114. [Возражение:] Росток появляется из семени,
И именно через него возникает представление о семени.
Почему же невозможно понять существование объекта познания
Посредством знания, возникшего из объекта познания⁷³³?

два, [критику и критикуемое] за [абсолютно] реальное, те пребывают в особенно скверном положении: Если предметность устанавливается именно силой познания, тогда как устанавливается, в свою очередь, реальность познания?»

⁷³¹ Тиб.: 'on te shes by las shes grub shes by yod la rten ci yod de ste phan tshun dbang gis yod gnyis ka yang ni med par 'gyur. Ю. Ж.: «Если познание существует в силу познаваемого, как тогда устанавливается подлинное бытие познаваемого? Если они взаимно обуславливают друг друга, то ни одно из них не обладает подлинным бытием». Э. Ш.: «Или, если познание получается силой познаваемого, откуда проистекает тогда, в свою очередь, действительность познаваемого? Или действительность [обоих] является обоснованной ими взаимно, тогда они, пожалуй, оба не являются действительными».

⁷³² В тибетском тексте и в варианте Э. Ш. вся строфа, включая эти первые две строки, содержит аргументацию самого Шантидевы, а Ю. Ж. ошибочно считает, что в первых двух строках излагаются доводы оппонентов.

⁷³³ Тиб.: [myu gu sa bon las skye zhing sa bon de nyid kyis rtogs bzhin shes by las skyes shes pa yis de yod pa ni cis mi rtogs. Ю. Ж.: «Росток возникает из семени. Именно росток указывает на наличие семени. Почему же познание, возникающее из познаваемого, не может указывать на подлинное бытие по-

115. [Ответ:] Если [то, что] «семя существует»,
Устанавливается благодаря познанию, отличному
от ростка.
То как постигнуть те основания, на которых существует
познание.
Что является постигающим объекты познания⁷³⁴?

[Критический анализ: аргумент из четырех позиций]

[Вещи не возникают сами из себя, не имея причины]

116. Коль скоро мир очевидным образом
Видит все [многообразие] причин,
Различение стебля и прочих частей лотоса
Является порожденным различием причин⁷³⁵.
117. [Возражение:] Но отчего возникла дифференциация
причин?
[Ответ:] [Она возникла] из дифференциации
предшествующих причин.

знаваемого?» Э. Ш.: «[Возражение:] Росток возникает из семени; семя узна-
ется посредством него. Почему [точно так же] невозможно познать реаль-
ность познаваемого посредством появившегося из него познания?»

⁷³⁴ Тиб.: *myu gu las gzhan shes pa yis sa bon yod ces rtogs 'gyur na gang
phyir shes by de rtogs par shes pa yod nyid gang las rtogs*. Ю. Ж.: «Существова-
ние семени устанавливается с помощью познания, а не ростка. Каким обра-
зом познается существование познания, если истинность познаваемого уста-
навливается с помощью этого познания?» Э. Ш.: «[Ответ:] То, что семя нали-
чествует, познается через познание, отличающееся от ростка. [Но] благодаря
чему познается действительность познания, через которое познается позна-
ваемое?»

⁷³⁵ Тиб.: *re zhig 'jig rten mngon sum gyis rgyu mams thams cad mthong ba
yin pad ma'i sdong bu sogs dbye ni rgyu yi dbye bas bskyed pa yin*. Ю. Ж.: «Мир-
ские люди видят все причины посредством прямого восприятия, поскольку
части лотоса, например, стебель и прочее, возникают из разнообразия при-
чин». Э. Ш.: «[Относительно учения, что многообразие вещей существует
само по себе, без причин, следует сказать:] Мир познает прежде всего по-
средством восприятия [и посредством умозаключений], что [имеются] при-
чины всякого рода, поэтому различные [части лотоса], цветы, стебель и т. д.
возникают из различных причин».

[Возражение:] На каком основании причина способна производить результат?

[Ответ:] [Эта способность происходит] из эффективности предшествующей причины⁷³⁶.

[Вещи не происходят от Бога как первопричины]

118. Если, [по-вашему], Ишвара [dbang phyug]⁷³⁷ суть [перво] причина мира.

То скажите, кто такой Ишвара?

Если он существует как [другое] название элементов ['byung mams].

То у того, кто является просто именем, какие могут иметься свободы [dal]⁷³⁸?

119. Кроме того, первоэлементов – много: земля и прочие, Они непостоянны, бездеятельны [gyo med]⁷³⁹,

⁷³⁶ Тиб.: rgyu dbye gang gis bys zhe na sngar gyi rgyu dbye nyid las so ci phyir rgyu yis 'bras skyed nus sngar gyi rgyu yi mthu nyid las. Ю. Ж.: «Откуда возникает многообразие причин? Из многообразия предшествующих причин. Как может причина порождать плод? В силу предшествующих причин». Э. Ш.: «Чем же вызвано различие [действующих] причин? Различием предшествующих причин. А на каком основании причина порождает результат? Благодаря действенности предшествующей причины».

⁷³⁷ Тиб. dbang phyug переводится обычно как Ишвара, имеет два значения: 1) Махешвара. Владыка Мира, который, согласно представлениям индуистов и буддистов, обитает на горе Кайлаш; 2) Ишвара, защитник восточного направления. В русском переводе возможно использование слова «Господь» в смысле «Творец», «Создатель», «Бог».

⁷³⁸ Тиб.: dbang phyug 'gro ba'i rgyu yin na re zhig dbang phyug gang yin smros 'byung mams zhe na de lta mod ming tsham la yang ci zhig dal. Ю. Ж.: «Ишвара – причина мира. Тогда объясни, кто такой Ишвара. Если он – это элементы, к чему тогда изнурять себя всего лишь из-за иного имени?» Э. Ш.: «Бог – причина мира. Скажи, кто же такой Бог? Если он – это элементы, то он преходящ, невечен. Тогда к чему усилия [по доказательству бытия Бога], если речь идет только о [другом] имени [для элементов]?»

⁷³⁹ Мы приняли версию Э. Ш. – «бездеятельны», тогда как тиб. gyo med означает «без движения». У Ю. Ж.: «лишены творческой силы».

небожественны,

Их попирают ногами, и они не являются чистыми.

Это – не Бог Ишвара.

120. Владыка Ишвара – это не пространство, ибо оно
бездейтельно,

А также – не Атман: это было опровергнуто ранее.

Как можно выразить непостижимое творчество

Того, кого невозможно помыслить⁷⁴⁰?

121. А также что сотворить в его воле? Атмана?

Но разве Атман, земля и прочее,

А также творческая мощь Ишвары не являются,

[по-вашему], вечными?

Знание рождается от объектов познания,

122. И не имеет начала, счастье и страдание – из кармы,

Поэтому скажи, что было создано [им]?

Если причина не имеет начала,

Почему имелось бы начало у [се] результата?

123. [Если он существует], почему не творит постоянно,

Ведь он не зависит ни от чего другого?

Если не существует чего-то иного, что не было бы
создано им,

[Тогда] на что он опирается⁷⁴¹?

⁷⁴⁰ Тиб.: dbang phyug mkha' min gyo med phyir bdag min sngar nas bkag zin phyir bsam min pa yi byed po yang bsam min brjod pas ci zhig bya. Ю. Ж.: «Ишвара не является пространством, ибо оно не обладает творческой силой. Он не является атманом, ибо это уже было отвергнуто ранее. Как можно описать непостижимое творчество непостижимого Ишвары?» Э. Ш.: «Пространственный эфир – это ни Бог, поскольку он бездейтелен, ни Самость, ибо мы уже это опровергли ранее. И разве выразимо творчество непостижимого [Бога], также непостижимое?»

⁷⁴¹ Тиб.: rtag tu ci phyir byed min te de ni gzhan la ltos pa min des bys min gzhan yod min na des 'di gang la ltos par 'gyur. Ю. Ж.: «Если он не зависит ни от чего другого, почему он не творит непрерывно? А если все сотворено им, от чего же он может зависеть?» Э. Ш.: «Почему он не творит все время, ведь он не зависит ни от чего другого? Здесь нет никого кто не был бы им сотворен.

124. В том случае, если [имеет место] опора [на что-то],
 То именно на совокупность [условий и причин], и [тогда]
 Ишвара не является [перво] причиной.
 Если есть совокупность [причин и условий], то
 не порождать – не в его власти,
 А если нет [причин и условий], то порождать –
 не в его власти⁷⁴².
125. В том случае, если бы Владыка Ишвара действовал
 без изъявления воли на то,
 Тогда он был бы под властью чужой.
 А если бы действовал по собственной воле, то также
 зависим – от воли.
 Если он функционирует, как может быть всемогущим
 Творцом⁷⁴³?

Итак, чего он ждет?» Хотя последние две строки тибетского текста допускают версию перевода, совпадающую с немецким вариантом, поскольку тиб. *ltos* имеет также значение «ждать» наряду со значениями: «наблюдать; уделять внимание»; «опираться; полагаться», все же, с учетом смысла следующей строфы, корректным будет «опираться».

⁷⁴² Тиб.: *gal te ltos na tshogs pa nyid rgyu yin 'gyur gyi dbang phyug min tshogs na mi skye dbang med cing de med par ni skye dbang med*. Ю. Ж.: «Если он зависит от собрания условий, тогда он не является первопричиной. Он не может не творить, когда присутствуют эти условия, и не может творить в их отсутствие». Э. Ш.: «Если он зависит от комплекса [причин], тогда Бог не является причиной, [как вы желаете]. Он не в состоянии не творить комплекс [причин], [а также] он не [в состоянии его] сотворить, коли его не существует».

⁷⁴³ Тиб.: *gal te dbang phyug mi 'dod bzhin byed na gzhan gyi dbang du thal 'dod na'ang 'dod la rag las 'gyur byed na'ang dbang phyug ga la yin*. Ю. Ж.: «Если Ишвара творит против своей воли, значит, он зависит от чего-то иного. А если он творит по желанию, значит, он зависит от желания. Разве такой творец всемогущ?» Э. Ш.: «Если Бог творит без того, чтобы хотеть этого, тогда следует, что он – зависим. А если он хочет этого, то он зависит от воли. Как мог бы тот, кто творит, быть Богом?»

[Вещи не происходят из атомов]

126. Те [вайшешики⁷⁴⁴], что говорят о постоянных атомах
[rdul phran],
Также были уже опровергнуты ранее.

[Вещи не возникают из первоосновы – диспут с философами Санкхьи]

[Философы] школы Санкхья [grangs can]⁷⁴⁵ стремятся [доказать,
что]

Причиной мира является вечная первооснова [gtso bo rtag pa]⁷⁴⁶.

127. [Гуны] – «саттва», «раджас» и «тамас» [snying stobs rdul
dang mun pa]⁷⁴⁷

В состоянии равновесия активных свойств [bya ba'i yon tan]

⁷⁴⁴ Тиб.: bye brag pa, санскр.: *Vaiśeṣika* – небуддийское философское направление в Древней Индии, известные как партикуляристы, последователи святого Кананды, чьи воззрения сводились к утверждению, что все объекты познания охватываются шестью категориями, или принципами, бытия: 1) тиб.: rdzes, санскр.: *dravya* – субстанция; 2) тиб.: yon tan; санскр.: *guṇa* – качество; 3) тиб.: las; санскр.: *karma*; 4) тиб.: sru'i, санскр.: *sāmānya* – общность; 5) тиб.: bye brag, санскр.: *viśeṣa* – особенность; 6) тиб.: 'du ba, санскр.: *samgraha* – композиция. Кроме того, они сводят путь, ведущий к освобождению, к инициациям, аскезе, жертвоприношениям и огненным ритуалам.

⁷⁴⁵ Санскр.: *Samkhya* – небуддийская школа, последователи Капилы, придерживающиеся теории, что все объекты знания исчисляются в двадцати пяти категориях феноменов. Они утверждают также существование «Фундаментального Принципа» (санскр.: *prakṛti*), являющегося несоставным, неизменным агентом всех действий, распространяющимся на все феномены. Существуют две подшколы – теистическая и атеистическая.

⁷⁴⁶ Тиб.: gang dag rdul phran rtag smra ba de dag kyang ni sngar bzlog zin gtso bo rtag pa 'gro ba yi rgyu yin par ni grangs can 'dod. Ю. Ж.: «Утверждения о постоянстве атомов уже были опровергнуты ранее. Последователи школы Санкхья считают, что праматерия – это вечная причина мира». Э. Ш.: «Те, кто утверждает о вечных атомах, были уже ранее опровергнуты. Мыслители Санкхьи полагают, будто праматерия суть вечная причина мира».

⁷⁴⁷ Тиб.: snying stobs – «характер, сила духа, добродетель, нравственный кураж»; тиб.: rdul – «пылинка; мельчайшая частица»; тиб.: mun pa – «мрак, тьма».

Именуются [ими] «первоосновой».

А их неравновесное состояние является миром, – утверждают [они]⁷⁴⁸.

128. Нелогично, чтобы одно имело три природы,

[Поэтому «первооснова»] не существует.

Аналогичным образом, не существуют свойства,

В каждом из которых – три вида [свойств].

129. Если не существует свойств [yon tan],

Тогда существование звуков и прочего является весьма далеким [от истины].

Равным образом неодушевленным вещам – одежде и прочему –

Не являются присущими блаженство и т. д.

130. Если той причиной [блаженства и т. д.] являются вещи,

То разве уже не подверглись вещи критическому анализу?

А также, по-твоему, причина – это как раз блаженство и прочие ощущения⁷⁴⁹.

Но от этого не происходят шерстяная ткань и прочие вещи⁷⁵⁰.

⁷⁴⁸ Тиб.: snying stobs rdul dang mun pa zhes bya ba'i yon tan mnyam gnas ni gtso bo zhes byar rab brjod de mi mnyam 'gro ba in par brjod. Ю. Ж.: «Гуны – саттва, раджа и тамас, находящиеся в равновесии, именуются праматерией. Говорят, мир возникает из нарушения этого равновесия». Э. Ш.: «Конституенты [первоматерии], «Добро, Сстрадание и Мрак», называются «первоматерия», когда они пребывают в состоянии равномерного распределения. [Конституенты] в их неравномерном распределении являются основой для того, чтобы говорить о мире».

⁷⁴⁹ Тиб.: khyod kyi rgyu yang bde sogs nyid буквально – «твоя причина также – именно блаженство и прочее».

⁷⁵⁰ Тиб.: dngos mams de rgyu'i rang bzhin na dngos po mam dphyad zin nam khyod kyi rgyu yang bde sogs nyid de las snam sogs 'byung ba'ang med. Ю. Ж.: «Ты говоришь, что вещи обладают природой причины. Но разве мы не исследовали их ранее? Для тебя причиной является удовольствие и другие ощущения, но ткань не является следствием этой причины». Э. Ш.: «Если вы полагаете, будто [неодушевленные] вещи могут по своей природе быть причиной этого [удовольствия и т. д.]: разве вещи как раз не были подвергнуты

131. [Наоборот], от шерстяной ткани и прочих вещей
[возникают] блаженство и другие ощущения
[Но], если их нет, то нет блаженства и других ощущений.
Также невозможно представить, чтобы блаженство и другие
ощущения
Длились бы вечно⁷⁵¹.
132. Если блаженство и прочее действительно проявляются,
По какой причине [эти] переживания не удерживаются?
Если они становятся тонкими,
То как они могут являться то грубыми, то тонкими⁷⁵²?
133. Если оно становится тонким после того, как оставлено
грубое состояние,
То, значит, эти состояния, тонкие и грубые, являются
именно преходящими.
Почему же по аналогии с этим вы не хотите [признать],
Что все вещи являются преходящими⁷⁵³?

критике? А также ведь для тебя как раз причиной является удовольствие и т. п., а потому — не одежда и т. п.».

⁷⁵¹ Тиб.: *snam sogs las ni bde sogs yin de med phyir na bde sogs med bde sogs rtag pa nyid du yang nam yang dmigs pa yang ma yin*. Ю. Ж.: «[Скорее,] ткань является источником удовольствия и других ощущений, но ткани не существует, а следовательно, и удовольствия. Невозможно доказать, что удовольствие и другие ощущения обладают постоянством». Э. Ш.: «Скорее, удовольствие и т. д. существуют на основе одежды и т. д.; [и] если они отсутствуют, то не существуют [также] удовольствие и т. д. Кроме того, никогда не было замечено, чтобы удовольствие было вечным».

⁷⁵² Тиб.: *bde sogs gsal ba yong nyid na myong ba ci phyir 'dzin ma yin de nyid phra mor gyur na de rags dang phra ba'ang ji ltar yin*. Ю. Ж.: «Если удовольствие подлинно существует, почему оно не ощущается постоянно? Если вы говорите, что оно становится тонким, то как оно может быть то грубым, то тонким?» Э. Ш.: «Если удовольствие имеет место в проявленном состоянии, тогда почему оно не ощущается [всегда]? Названное [удовольствие] становится тонким: Как это [удовольствие] может быть грубым и тонким?»

⁷⁵³ Тиб.: *rags pa dor nas phra 'gyur pas phra rags de dag mi rtag nyid de bzhin dngos po thams cad ni mi rtag nyid du cis mi 'dod*. Ю. Ж.: «Оно становится тонким, когда оставляет грубое состояние. Его грубая и тонкая формы не постоянны». Почему же подобным образом вы не считаете все явления непостоян-

134. Если грубое состояние является ни чем иным, как блаженством,
То явное [gsal ba] блаженство – непостоянно,
В том случае, если вы говорите, что нечто несуществующее
Даже не возникает, ибо не существует⁷⁵⁴,
135. [Все же] возникновение без видимого проявления
[gsal ba med par]
Имеет место, даже если вы не желаете [признавать это].
В том случае, если бы в причине содержался результат,
[Это было бы равносильно тому, что] тот, кто ест вареную
пищу, поедает экскременты⁷⁵⁵,
136. Тогда покупай по цене хлопчатобумажной ткани
Семена хлопка и одевайся в них!
Если, [по-твоему], мир не видит, [что в причине содержится
результат], по причине ослепленности неведением,
То ведь и Тот, Кто Познал Таковость [de nyid shes kyis],

ными?» Э. Ш.: «Если бы они по оставлении грубого состояния становились тонкими, [тогда] грубое и тонкое состояния являются конечными. Почему вы не принимаете точно так же конечность всякой вещи?»

⁷⁵⁴ Тиб.: rags pa bde las gzhan min na bde ba gsal ba mi rtag nyid gal te med pa 'ga' yang ni skye min med phyir zhes 'dod na. Ю. Ж.: «Если грубая форма – удовольствие, тогда непостоянство удовольствия очевидно. Если ты думаешь, что несуществующее не проявляется, поскольку вообще не существует». Э. Ш.: «Если грубое состояние [удовольствия] суть не что иное как удовольствие, тогда очевидна конечность удовольствия. Если ты считаешь, что ничто не существующее не возникает, поскольку [в том-то и дело, что] его нет».

⁷⁵⁵ Тиб.: gsal ba med par skye bar ni khyod mi 'dod kyang gnas pa nyid gal te rgyu la 'bras gnas pa zan za mi gtsang za bar 'gyur. Ю. Ж.: «Значит, ты вопреки своему желанию утверждаешь, что проявленное прежде не существовало. Если ты считаешь, что следствие содержится в причине, тогда [люди] ели бы экскременты вместо пищи». Э. Ш.: «[То] ты имешь, даже если не желаешь, возникновение проявленного [состояния удовольствия], которое является несуществующим. Если [далее] шлод содержался бы в причине, [тогда] тот, кто ест рис, поедает бы экскременты».

установил то же самое, [что и мир: результат не содержится в причине]⁷⁵⁶.

137. То знание [о том, что в причине содержится результат],
если оно также существует в мире,
Почему не является воспринимаемым?

Если мирское [знание] является недостоверным
[tshad ma nyid min],
Тогда и проявленная видимость [gsal ba mthong ba]⁷⁵⁷
также не является истинной⁷⁵⁸.

138. Разве неверно, что в случае, если логика некорректна,
То и познание окажется недостоверным?
На основании этой [неправильной логики] медитация

⁷⁵⁶ Тиб.: ras kyī rin gyis ras bal gyi sa bon nyos la bgo bar gyis 'jig rten rmongs pas ma mthong na de nyid shes kyis bzhag de nyid. Ю. Ж.: «А также покупали бы семя хлопка по цене ткани и носили его вместо одеяния. Ты утверждаешь, что мирские люди не понимают этого из-за омрачения. Но, поскольку этому учат *знающие истину*». Э. Ш.: «И [тогда] надо по цене одежды покупать семена хлопка и одеваться [тем самым]. Если ты считаешь, что [лишь] мир не видит из ослепления, [что действие содержится в результате]: Также тот, кто познал Истину, [показывает] то же самое поведение».

⁷⁵⁷ Тиб. gsal ba mthong ba можно перевести буквально как «ясное видение», «ясная видимость», «проявленная видимость», «восприятие проявленного». Для перевода соответствующего санскритского выражения Э. Ш. использует немецкое выражение «die Manifestation der entfalteten [Dinge]» (манифестация проявленных [вещей]).

⁷⁵⁸ Тиб.: shes de 'jig rten la yang ni yod pa ci ste mthong ma yin 'jig rten tshad ma nyid min na gsal ba mthong ba'ang bden ma yin. Ю. Ж.: «Значит, мирские люди обладают этим знанием. Почему же они не понимают этого? Если ты утверждаешь, что познание мирян недостоверно, значит, их восприятие проявленного неистинно». Э. Ш.: «А также мирской человек имеет это познание, [заставляющее его познавать следствие в причине]. Почему он этого не познает? Если [это поконится на том, что] мирской человек не компетентен, [тогда] манифестация проявленных [вещей] не существует». Очевидно, Ю. Ж. не совсем точно переводит смысл последней строки, когда говорит о неистинности мирского восприятия проявленного, тогда как более точным является тибетский текст и вариант Э. Ш.: явленная действительность, или видимость, не является истинно существующей реальностью.

Пустоты –

В аспекте Таковости – окажется некорректной⁷⁵⁹.

139. Без контакта с представляемыми вещами

Их несубстанциональность не поддается
схватыванию.

Вследствие этого отсутствие субстанциональности
у тех вещей,

Что являются ложными, очевидным образом является
ложным⁷⁶⁰.

140. Так, в отношении сына, что умирает в сновидении,

Мысль, возникающая в сновидении: «Его нет»,

Опровергает [в сновидении явившуюся] мысль о его

⁷⁵⁹ Тиб.: gal te tsad ma tshad min na des gzhal brdzun par mi 'gyur gam de nyid du na stong pa nyid sgom pa de phyir mi 'thad 'gyur. Ю. Ж.: «Если их познание не является достоверным, не значит ли это, что все, познанное с его помощью, ложно? Таким образом, созерцание пустоты утрачивает всякий смысл». Э. Ш.: «Если достоверное познание [в действительности] не является достоверным, разве также не является ложным то, что познано посредством него? Получается, невозможно обосновать Пустоту вещей, которая имеет место согласно абсолютной действительности». Вариант Ю. Ж., приписывающий полностью данный стих стороне оппонентов, является ошибочным. Смысл стиха заключается, как мы полагаем, в том, что для концептуального постижения Пустоты как Таковости, абсолютной природы вещей, необходима адекватная логика. Причем логика абсолютного познания вещей основана, как это разъясняется в следующем стихе, на логике их относительного познания: нет противоречия между абсолютной истиной и относительной истиной, и они не исключают друг друга.

⁷⁶⁰ Тиб.: brtags pa'i dngos la ma reg par de yi dngos med 'dzin ma yin de phyir rdzun pa'i dngos gang yin de yi dngos med gsal bar brdzun. Ю. Ж.: «Без познания воображаемых явлений невозможно постичь и их небытие. Поэтому, если явление ложно, его небытие также ложно». Э. Ш.: «Без схватывания [ложно] представляемых вещей не схватывается их отсутствие. Поэтому отсутствие вещей, которые суть ложные, очевидным образом – ложное». Использование выражения «воображаемые явления» в варианте Ю. Ж. неточно передает смысл первых двух строк, где речь идет о том, что бессамость, или Пустоту, вещей, ошибочно представляемых нами в качестве реально, истинно сущих, не постичь без опоры на относительную действительность, без контакта с объектами, которые мы неправильно представляем.

существовании.

[Но] является тоже ложной⁷⁶¹.

141. Поэтому, как устанавливает критический анализ,
Ничто не существует без причины,
А также не пребывает
Ни в отдельных причинах и условиях, ни в их системе;

142. И не приходит из другого места;
Не является пребывающим и не является уходящим;
То, что в силу неведения [gtong pas] считается истинно
сущим,
Чем отличается от иллюзии⁷⁶²?

[Аргумент «зависимого возникновения»]

143. То, что сотворено посредством иллюзии,
И то, что воплотилось в силу причин,
Откуда пришло, а также куда уходит?
Постигни это⁷⁶³!

⁷⁶¹ Тиб.: des na rmi lam bu shi la de med snyam pa'i mam rtog ni de yod mam par rtog pa yi gegs yin de yang rdzun pa yin. Ю. Ж.: «Так, когда в сновидении умирает сын, мысль: «Он не существует» препятствует возникновению мысли о его существовании. А при этом обе мысли одинаково ложны». Э. Ш.: «Поэтому, если во сне умирает сын, представление, что его нет, противоречит представлению о том, что он есть; но оно также является ложным».

⁷⁶² Тиб.: zhan nas 'ongs pa'ang ma yin la gnas pa ma yin 'gro ma yin gtongs pas bden par gang bys 'di sgyu ma las ni khad ci yod. Ю. Ж.: «Ничто не приходит из другого места, ничто не пребывает, и ничто не уходит. В чем же разница между иллюзией и тем, что глупцы считают реальностью?» Э. Ш.: «Ничто не является прибывшим откуда-то из другого места, не остается и не уходит далее. Чем отличается от иллюзии то, что наивные считают реальным?»

⁷⁶³ Тиб.: sgyu mas sprul pa gang yin dang rgyu mams kyis ni gang sprul pa de ni gang nas 'ongs gyur zhing gang du 'gro ba'ang brtag par gyis. Ю. Ж.: «Порождаемое иллюзией и порождаемое причиной, откуда приходит и куда уходит? Исследуй это». Э. Ш.: «И то, что создано с помощью иллюзии, и то, что создано посредством причин, откуда приходит и куда уходит? Вот в чем вопрос».

144. В том, что воспринимается в силу присутствия чего-то,
И не воспринимается, если этого нет,
В этом искусственном [объекте], что подобно отражению
в зеркале,
Как может иметься истина⁷⁶⁴?

**[Возникновение, существование, прекращение существ
не имеют места, и сансара тождественна нирване:
аргумент «возникновение в качестве существующего
и в качестве несуществующего»]**

145. Что за необходимость в причине
Для вещи, являющейся существующей?
А если она не существует,
То какая также необходимость в причине⁷⁶⁵?

146. Даже посредством миллионов причин
То, что не существует как сущее [dngos po med pa]⁷⁶⁶,

⁷⁶⁴ Тиб.: gang zhig gang ni nye ba yis mthong 'gyur de med na min pa bcos su gzugs brnyan dang mtshungs pa de la bden nyid ji ltar yod. Ю. Ж.: «Разве может искусственное [явление], подобное отражению в зеркале, обладать подлинным бытием, если оно существует только в тесной связи с другими условиями и исчезает при их отсутствии?» Э. Ш.: «То, что наблюдается в присутствии другого [и] не [наблюдается] оно отсутствует, каким образом есть действительность в этом искусственном, что подобно отражению в зеркале?»

⁷⁶⁵ Тиб.: dngos po yod par 'gyur pa la rgyu yus dgos pa ci zhig yod 'on te de ni med na yang rgyu yis dngos pa ci zhig yod. Ю. Ж.: «Разве нужна причина тому, что и так существует? А если нечто не существует, разве нужна причина?» Э. Ш.: «В чем целесообразность причины для вещи, что существует? А если она не существует, что за целесообразность в причине?»

⁷⁶⁶ Тиб. dngos po med pa переводить как «небытие» было бы некорректно. Ибо этот термин нагружен коннотацией, характерной для европейской философии, и может быть понят в смысле отсутствия всякого бытия, т. е. как синоним «ничто», тогда как в буддийской философии этот термин – dngos med – выражает понятие «отсутствие субстанционального, материального бытия» или «реально-сущего». Иначе говоря, это идея бессамостности – отсутствия объективного, независимого бытия, собственных характеристик, истинного бытия и самобытия всех феноменов.

не дано изменить;

Как могло бы стать сущим [dngos] то состояние?

И как могло бы также что-то иное стать сущим⁷⁶⁷?

147. Если бытие сущего не имеет места в то время, когда [оно] не существует,

В какой же момент [оно] превращается в нечто сущее?

[Ведь] до тех пор, пока нечто сущее не родится,

Не исчезнет несуществование сущего⁷⁶⁸.

148. Пока не исчезнет несуществование сущего,

Нет возможности существования сущего.

Нечто сущее не может также стать несуществующим,

Ибо это означало бы наличие [у него] двух природ⁷⁶⁹.

149. Таким образом, прекращение ['gag pa] не является

⁷⁶⁷ Тиб.: *bye ba brgya phrag rgyu yis kyang dngos po med pa bsgyur du med gnas skabs de dngos ji ltar yin dngos 'gyur gzhan yang gang zhig yin*. Ю. Ж.: «Даже посредством миллионов причин небытие изменить невозможно. Разве может нечто, [находящееся] в этом состоянии, стать существующим? А что еще может возникнуть?» Э. Ш.: «Даже посредством миллиардов причин нельзя изменить нечто несуществующее. Каким образом то, что имеет такое состояние, стать существующим? И что иное [помимо несуществующего] могло бы стать существующим?» Согласно рукописному переводу А. Д., в этой шлоке Шантидева отвечает на возражение, что «причина не порождает, она переводит вещь из модуса отсутствия в модус наличия».

⁷⁶⁸ Тиб.: *med tshe dngos yod srid min na dngos po yod par nam zhig 'gyur dngos po skyes par ma gyur par dngos med dang ni 'bral ni 'gyur*. Ю. Ж.: «Нет бытия во время небытия. Когда же бытие возникает? Ведь небытие не исчезнет до тех пор, пока не появится бытие». Э. Ш.: «Если существующего нет в то время как имеет место несуществование, когда же существующее возникнет? Это несуществующее до тех пор именно не исчезает, пока существующее не возникает».

⁷⁶⁹ Тиб.: *dngos po yod pas skabs mi srid dngos po'ang med par 'gyur min te rang bzhin gnyis su thal 'gyur phyir*. Ю. Ж.: «Пока небытие не исчезнет, нет возможности для появления бытия. Бытие не может стать небытием, поскольку это означало бы, что у него две природы». Э. Ш.: «И существующее не может появиться, если не исчезло несуществующее. Столь же мало будет существующее несуществующим, поскольку [из этого] следовало бы, что оно имеет две природы».

существующим,

И не является существующим также [нечто] сущее,

Вследствие этого, все эти существа

[‘gro ba ‘di dag thams cad]⁷⁷⁰

Никогда не рождались, и никогда не переставали [быть]⁷⁷¹.

150. Если критически исследовать [там пар дхуад] существ

[‘gro ba]⁷⁷², что подобны образам сновидения,

[Обнаружится их] сходство с банановым деревом,

А также то, что в [аспекте] Таковости [de nyid]⁷⁷³

не существует разницы

Между теми, кто преодолел Печаль, и теми, кто от нее

не ушел⁷⁷⁴.

[Заключительный анализ бессамостности феноменов и выводы]

151. Следовательно, в отношении пустых вещей

⁷⁷⁰ Иногда тиб. ‘gro ba имеет значение «мир» в смысле – «мир живых существ», но в данном контексте считаем более адекватным при переводе использовать термин «живое существо», а не «мир».

⁷⁷¹ Тиб.: de ltar ‘gag pa yod min zhing dngos po’ang yod min de yi phyir ‘gro ba ‘di dag thams cad ni rtag tu ma skyes ma ‘gags nyid. Ю. Ж.: «Таким образом, не существует ни возникновения, ни исчезновения. Поэтому весь этот мир не возникает и не исчезает». Э. Ш.: «Итак, не существует ни уничтожения, ни бытия. Следовательно, весь этот мир является невозникшим и неуничтожимым».

⁷⁷² В данном контексте ‘gro ba означает категорию бытия из шести возможных форм перерождений в сансаре.

⁷⁷³ Тиб.: de nyid – «Таковость», понятие абсолютной реальности, или Пустоты.

⁷⁷⁴ Тиб.: ‘gro ba rmi lam lta bu ste tam par dphyad na chu shing ‘dra my ngan ‘das dang ma ‘das pa’ang de nyid du ni khad par med. Ю. Ж.: «Формы бытия подобны сновидениям. Если их исследовать, они тождественны банановому дереву. Поистине нет разницы между достигшими Нирваны и не достигшими ее». Э. Ш.: «Подобны сновидению формы судьбы, [ибо], если исследовать [данности], они – как ствол бананового дерева [без внутренней сердцевины]. В действительности нет никакого различия между освобожденными и неосвобожденными».

Какие могут быть достижения, и какие – потери?
Кто [кому] оказывал бы почести,
Или кто [кого] мог бы оскорбить⁷⁷⁵?

152. Откуда – счастье или страдание?

Есть ли от чего печалиться и есть ли от чего
радоваться?

Если искать в [аспекте] Таковости,
Кто испытывает жажду [sred pa]⁷⁷⁶, и к чему –
[эта] жажда⁷⁷⁷?

153. Если [критически] проанализировать [с точки зрения
абсолютной истины],

Что такое этот мир живого? Кто здесь является смертным?
Кто появляется и, [если бы возникновение имело место],
как [это могло быть]?

⁷⁷⁵ Тиб.: de ltar stong pa'i dngos mamis la thob pa ci yod shor ci yod gang gis rim gro bys pa'am yongs su brnyas pa'ang ci zhig yod. Ю. Ж.: «Если все явления пусты, что можно обрести или потерять? Кто и кого станет почитать? Кто и кого станет презирать?» Э. Ш.: «Что из этих данностей, таким образом [объясненных], можно было бы достигнуть, что можно было бы приобрести? Кто кем мог бы быть почитаем или презираем?»

⁷⁷⁶ Тиб.: sred pa, санскр. *ṛṣṇā* имеет значения «страстное желание»; «привязанность». В европейской буддологической литературе часто переводится термином «жажда». Различают три вида страстного желания, или жажды, испытываемой в момент смерти: 1) тиб.: 'dod sred, санскр.: *rāga ṛṣṇā* – жажда желанных объектов; 2) тиб.: 'jigs sred, санскр.: *saṭkāya ṛṣṇā* – жажда, обусловленная страхом потери этого тела; 3) тиб.: srid sred, санскр.: *bhava ṛṣṇā* – жажда бытия.

⁷⁷⁷ Тиб.: bde ba'am sdug bsngal gang las yin mi dgar ci yod dgar ci yod de nyid du ni btsal bys na gang zhig sred cing gang la sred. Ю. Ж.: «Откуда берутся удовольствие и страдание? Что приятно, а что неприятно? Когда ищешь истинную природу, что такое жажда и жажда чего?» Э. Ш.: «Откуда [приходят] удовольствие и страдание? Или что было бы ценным, а что – не имеющим ценности? Что было бы жаждой [удовольствия, становления и гибели]? К чему относилась бы эта жажда, если ее исследовать в соответствии с ее сущностью?»

А также кто это – родственники и друзья⁷⁷⁸?

154. Так же, как [собственное] «я», узнай полностью все
[феномены] –
Все они подобны пространству.
Те, кто желает счастья лишь для себя самого,
Всерьез сражаются и веселятся из-за [нереальных] причин
для ссор и радости⁷⁷⁹.

155. [Их] жизнь суть великие тяготы,
Ибо проходит в печали, трудах,
Борьбе и преступлениях,
В причинении друг другу ран и увечий⁷⁸⁰.

156. Хотя снова и снова рождаясь в высших мирах [bde 'gro],

⁷⁷⁸ Тиб.: dpyad na gson pa'i 'jig rten 'di gang zhig 'dir ni 'chi 'gyur te 'byung 'gyur gang yin byung gyur gang. Ю. Ж.: «При размышлении о мире живущих [Задаешься вопросом –] Кто умирает? Кто рождается? Кто существует? Кто чей родственник и кто чей друг?» Э. Ш.: «Если исследовать [природу абсолютной действительности], что такое живые существа? Кто из них умирает? Кто возникает? Кто жил? Кто такие родственники? Кто чей друг?»

⁷⁷⁹ Тиб.: thams cad nam mkha' 'dra bar ni bdag 'dras yong su bzung bar gyis bdag nyid bde bar 'dod mams ni 'thab dang spro ba'i rgyu dag gis rab tu 'khrugs dang dga' bar byed. Ю. Ж.: «Пусть все вслед за мною постигнут, что все подобно пространству! Ибо они гневаются из-за раздоров и радуются в праздники». Э. Ш.: «Да смогут те, кто подобны мне, считать все, как эфир [также пустым]: они злятся из-за череды ссор и радуются праздникам». Тибетский текст по сравнению с вариантами Ю. Ж. и Э. Ш. безошибочно передает смысл содержащегося здесь наставления Шангидевы: не только свое «я», но и вообще все следует идентифицировать как бессамостное, и в этом отношении – подобное пространству. Существа-младенцы, радеющие только о собственном счастье, слишком вовлечены, с одной стороны, в конфликты, споры, войны, а с другой, в развлечения и веселье, поскольку считают, что существуют причины для раздоров и причины для радости.

⁷⁸⁰ Тиб.: mya ngan 'bad rtsol rtsod pa dang phan tshun gcod dang 'big pa dang sdig dag gis ni tshegs chen tsho. Ю. Ж.: «В поисках счастья они творят дурное, живут в несчастьи, тоске и отчаянии, режут и колют друг друга». Э. Ш.: «Они проводят дни, полные страданий из-за злодеяний, совершаемых в стремлении к удовольствиям, в заботах, усилиях, депрессии, причиняя друг другу боль и увечья».

Испытывают снова и снова блаженство,
После смерти падают они в низшие сферы
На долгое время для нестерпимых мук.

157. В сансарическом бытии [srid pa] – много опасных
пропастей,
В то же время это – не истинная реальность [de nyid min],
хотя похоже [на то].
Тогда, если одно противоречит другому,
[Нечто] подобное истинной реальности не существует
в Колесе Бытия⁷⁸¹.
158. [И все же существам, живущим] там, [довелось] пройти
Через безбрежный океан ужасных страданий,
Там, следовательно, силы малы.
Там и жизнь коротка.
159. Там, где [все] дела – ради жизни и здоровья,
Где в голоде и лишениях,
Во сне и злосчастьи,
В бесполезной дружбе с «младенцами».
160. Жизнь быстро проходит без смысла,
Критический анализ дастся с чрезвычайным трудом.
И где там имеется средство, чтобы противодействовать

⁷⁸¹ Тиб.: srid pa na ni gyang sa mang der ni de nyid min 'di 'dra der yang phan tshun 'gal bas na srid na de nyid 'di 'dra med. Ю. Ж.: «Многие бездны заключает в себе самсара, и нет в ней [абсолютной] истины. [Самсара] полна противоречий, в ней нет места подлинной реальности». Э. Ш.: «В Здесь-Бытии [das Dasein] имеются многочисленные пропасти [куда можно свалиться, а выбраться можно с трудом]; однако, это [Здесь-Бытие] также так не действительно. Но тогда существует взаимное противоречие [между наличным бытием пропастей и недействительностью Здесь-Бытия]; [следовательно], не может иметь места действительность этого рода». Судя по тибетскому тексту и варианту Э. Ш., в варианте Ю. Ж. допущена неточность при переводе третьей строки: речь не о том, что в сансаре вообще много противоречий, а о том, что отрицание существования подлинной реальности противоречит видимости ее существования.

Привычке к различным отвлечениям [ума]⁷⁸²?

161. Там также Мара [bdud] активно содействует
Падению в великую [пропасть] дурных рождений.
Там много ложных путей,
А также трудно уйти от сомнений.
162. Снова обрести свободы [dal ba] – трудно
И крайне трудно снова встретиться с явлением Будды
[в мир].
Трудно спастись из великой реки клеш,
Увы, страдания возникают [непрерывным] потоком.
163. Ах, какого великого сожаления достойны те,
Кто пребывает в великой реке страдания!
Хотя и крайне велико их страдание,
Они не видят свое страдание [как страдание].
164. Как, например, те [аскеты], кто, снова и снова омываясь
водой,
Снова и снова вступают в огонь, –
Хотя они, таким образом, очень сильно страдают,
[Тем не менее] мнят о себе горделиво, что они счастливы.
165. Именно те, кто живет, ведя себя так,
Словно старость и смерть не существуют,

⁷⁸² Тиб.: tshe ni don med myur 'da' yi mam dphyod shin tu myed par dka' der yang mam gyeng goms pa ni bzlog pa'i thabs ni ga la yod. Ю. Ж.: «Жизнь пролетает стремительно и без пользы, а истинное понимание нелегко обрести. Как же избавиться от привычных отвлечений [ума]?» Э. Ш.: «Здесь быстро проходят дни в усилиях, предпринимаемых для жизни и здоровья, в голоде, тяготах и изнурении, во сне, несчастьях и бесплодных встречах с глупцами, и наверняка без смысла. [Однако] различающее познание едва ли здесь достижимо. И что могло бы также здесь воспрепятствовать привычке к развлечением?» Тибетский текст точно передает мысль Шантидевы: в сансаре чрезвычайно трудно осуществить критический, или абсолютный, анализ, т. е. постигнуть бессамость всех явлений, отсутствие у них истинного бытия. Термин, используемый Э. Ш. – «различающее познание» – здесь не совсем адекватен, а термин Ю. Ж. – «истинное познание» – совсем не адекватен.

Во-первых, окажутся мертвыми⁷⁸³,
А затем их ждет ужасное падение в дурные уделы⁷⁸⁴.

166. Итак, когда же [существ], измученных огнем страданий,
Я буду в состоянии успокоить
Дождем собраний своих счастливых [средств].
Возникших из облаков заслуг⁷⁸⁵?

167. Силою благоговения перед безобъектным методом⁷⁸⁶
[dmigs pa med tshul]
Когда же я, накопив собрание заслуг,
Стану [в состоянии] объяснять Пустоту

⁷⁸³ Тиб.: bsad byas nas – «когда убьют», «убив», поэтому эти строки следует понимать в том смысле, что эти люди именно окажутся убитыми, а не просто умрут. Возможно, речь идет о том, что они окажутся убитыми, умерщвленными Смертью.

⁷⁸⁴ Тиб.: de ltar rga dang 'chi med pa bzhin du spyod pas gnas mams la dang po nyid du bsad bys nas ngan song ltung ba mi bzad 'ong. Ю. Ж.: «Так существа и живут, будто не уготованы им старость и смерть. Ужасные бедствия обрушиваются на их плечи, и смерть – величайшее из них». Э. Ш.: «У тех, кто живет, будто они не будут стареть и умирать, наступят ужасные испытания, увенчанные смертью».

⁷⁸⁵ Тиб.: de ltar sdug bsngal mes gdungs la bsod nams sprin las legs byung ba'i rang gi bde ba'i tshogs char gyis zhi byed bar bdag nam zhig 'gyur. Ю. Ж.: «Когда же сумею я принести отдохновение существам, истязаемым огнем страданий? [Когда затушу его] счастливым дождем, пролившимся из облаков моей заслуги?» Э. Ш.: «Когда я буду вполне способен посредством моих собственных счастливых средств, появившихся из облаков благих деяний, принести покой [существам], измученным огнем страданий?» Рукописный вариант А. Д. отличается от остальных: «Итак, некогда я утихомирю мучения, (возникающие) от огня страдания дождем собрания своего блаженства, родившегося из облаков заслуг».

⁷⁸⁶ Тиб. dmigs pa med tshul можно перевести и как «метод невосприятия», и как «непонятный метод», а также как «неконцептуальный метод». Все же «безобъектный метод», думается, здесь более уместный термин, ибо речь идет о медитации Пустоты – сосредоточении на отсутствии того объекта, который подлежит отрицанию. Созерцание Пустоты не связано с визуализацией какого бы то ни было объекта.

Тем, кто пребывает в [состоянии] деградации⁷⁸⁷
из-за восприятий [dmigs pa]⁷⁸⁸?

Глава десятая ПОСВЯЩЕНИЕ ЗАСЛУГ (BSNGO BA)

1. Силою той добродетели, что [возникла] благодаря тому,
Что я составил «Бодхиচারья-аватару»,
Да смогут все рожденные существа ['gro ba]
Приступить к практике, [ведущей] к Просветлению⁷⁸⁹!
2. Сколько ни есть во всех сторонах света существ,
Пораженных болезнью страданий – телесных и умственных,
Пусть все они силою моих заслуг
Обретут океан блаженства и радости!
3. До тех пор, пока длится сансара.

⁷⁸⁷ Тиб.: phung ba – «разрушенный, уничтоженный», а также «истощать, быть в упадочном состоянии». Выражение dmigs pas phung bar 'gyur nam la можно перевести также как: «тем, кто подвержен разрушению из-за концептов», «тем, кого разрушают мнимые вещи».

⁷⁸⁸ Тиб.: nam zhig dmigs pa med tshul du gus pas bsod nam tshegs bsags te dmigs pas phung bar 'gyur nam la stong pa nyid ni ston par 'gyur. Ю. Ж.: «Когда, накопив собрание заслуг и не цепляясь за относительное, сумею я открыть истину о пустоте тем, чьи ложные взгляды основаны на относительном?» Э. Ш.: «Когда же я буду вполне в состоянии объяснить пустоту соразмерно мирской действительности тем, кто лелеет ложное воззрение относительно восприятия [наличного бытия], [и] полный благоговения, [оденусь] в доспехи благих деяний, в условиях невосприятия [даяния, дающего и получателя]?» В варианте А. Д.: «Некогда, (накопив собрание мудрости благодаря праджне,) не воспринимающей (дхармы), накопив благодаря благоговению собрание заслуг, стану учить шуньяте (существ), сокрушаемых восприятием».

⁷⁸⁹ Тиб.: bdag gis byang chub spyod pa la 'jug pa nam par brtsams pa yi dge ba gang des 'gro ba kun byang chub spyod la 'jug par shog. Ю. Ж.: «Силою добродетели, [накопленной] мною при сочинении «Бодхиचारья-аватары», пусть все живущие ступят на путь к Пробуждению». Э. Ш.: «Да смогут все живые существа благодаря добродетели, что достается мне, когда я размышляю над вступлением в жизнь во имя Просветления, стать украшенными жизнью во имя Просветления!»

Да не убывает никогда их счастье!
И пусть существа [шести категорий бытия] достигнут
Непрекращающегося счастья Бодхисаттв⁷⁹⁰!

4. Сколько ни есть в мировых сферах [*'jig rten kham*s]
Каких бы то ни было адских миров,
Пусть воплощенные там существа
Возрадуются, [обретя] счастье в Чистой Земле
Сукхавати [*bde can*].
5. Пусть тем, кто исстрадался от холода, станет тепло!
Пусть тех, кто измучен жарой,
Освежат безбрежные воды,
Возникшие из великих облаков Бодхисаттвы.
6. Пусть [адский] лес деревьев с листьями-мечами
Станет прекрасным райским садом,
Пусть [адское] дерево *шалмали*⁷⁹¹
Превратится в древо исполнения желаний.
7. Да станут адские местности местами радости
Благодаря озерам с благоуханными лотосами,
Где раздаются чарующие песни и благозвучные крики
Диких угол, лебедей, гусей, чакравак⁷⁹² и других
[водоплавающих птиц].
8. Пусть раскаленные груды [адского] угля превратятся
в груды драгоценностей!
Пусть горящая земля превратится в сверкающий пол

⁷⁹⁰ Последние две строки тиб. – *'gro ba'i byang chub sems dra'i bde ba rgyun mi chad thob shog* – «да станет непрерываемым счастье существ [шести категорий бытия] и Бодхисаттв». С точки зрения грамматики возможен также вариант – «да станет непрерываемым бодхисаттвенское счастье существ [шести категорий бытия]», но обе эти версии буквального перевода малоприемлемы в сравнении с совпадающими по смыслу вариантами Ю. Ж. и Э. III.

⁷⁹¹ Тиб.: *shal ma gi*, санскр.: *kūṭaśālmālī* – название одного из адов – рощи железных деревьев под названием *шалмал*, имеющих острые шипы, протыкающие и рассекающие тела мучеников этого ада.

⁷⁹² Санскр.: *sakravāka* – птица, символизирующая преданную любовь.

из горного хрусталя!

Пусть Размалывающие Горы [bsdus 'jom ri bo] в Аду
Самгхата⁷⁹³

Станут небесными храмами, полными Сугат.

9. Дожди горячей лавы, раскаленных камней и оружия
Да превратятся отныне в цветочный дождь.
И пусть удары, наносимые друг другу оружием,
Превратятся в бросание друг другу цветов из чувства
любви.
10. Да смогут существа, погруженные в огненные воды
адской Реки, Не Имеющей Брода⁷⁹⁴
С распадающейся плотью и обнажившимися костями цвета
жасмина,
Силою моей добродетели обрести божественное тело
И вместе с богинями пребывать в Великой
Небесной Реке [Мандакини]^{795, 796}.
11. Почему-то здесь устрашились слуги Владыки Смерти,
ужасные грифы и вороны
И задаются вопросом: «Эта превосходная сила, повсюду
рассеивающая тьму, рождающая блаженство и радость,
чья это сила?»
Да смогут они, направив взоры ввысь, увидеть посреди
небес Ваджрапани [phyag na rdo rje] в орболе пламени

⁷⁹³ Санскр.: *samghāta*.

⁷⁹⁴ Тиб. название адской реки – chu bo rab med, санскр. – *Vaitaraṇī*.

⁷⁹⁵ Тиб. название Великой Небесной Реки – dal 'bab, санскр. – *Mandākinī*.

⁷⁹⁶ Тиб.: chu bo rab med me dang 'dra nang bying ba dag sha kun zhig gyur
rus gong me tog kun da'i mdog bdag gi dge ba'i stobs kyis lha yis lus thob nas lha
mo mams dang lhan cig dal gyis 'bab gnas shog. Ю. Ж.: «Пусть силою моей за-
слуги те, кого захлестнули жгучие, как огонь, воды реки Вайтарани и чьи
кости белые, словно цветок жасмина, проступили сквозь лохмотья кожи, в
реке Мандакини». Э. Ш.: «Пусть существа, погруженные в воды адской реки
Вайтарани, обжигающие, словно огонь, чьи скелеты стали цвета белого жас-
мина, силою моих благих деяний да смогут находиться в качестве небесных
существ в небесной реке Мандакини!»

И, почувствовав высшую радость, силою этой радости
избавиться от злодеяний и соединиться с ним⁷⁹⁷!

12. Пусть мученики адов, увидев, как ниспадающий дождь цветов
И благоуханных вод гасит с шипением адский огонь,
Вдруг почувствуют счастье и, подумав: «О, что это?»,
Смогут [тут же] узреть Падманани [phyag na padma]⁷⁹⁸.

13. «Друзья, отбросьте страх, спешите сюда, к нам!
Здесь тот, чьей силой устраняются все страдания, приходит
энергия радости,
И рождаются любящие Бодхисаттвы, всех существ

⁷⁹⁷ Тиб.: ci phyir 'dir ni gshin rje'i mi dang khwa dang by rgod mi bzang
mams skrag byed kun nas kun nas mun gsal bde dga' bskyed pa'i mthu bzang 'di ko
su yi mthu snyam ste gyen du bltas na nam mkha'i dkyil na phyag na rdo rje 'bar ba
bzhugs mthong nas rab tu dga' ba'i shugs kyis sdig dang bral nas de dang lhan cig
'grog par shog. Ю. Ж.: «Чего испугались слуги Ямы – ужасные грифы и во-
роны? Какая благородная сила принесла нам блаженство и развеяла тьму?»
Взглянув ввысь, существа видят на небосводе лучезарную форму Ваджрапа-
ни! Да освободятся они от зла силой своей радости и уйдут вместе с ним!»
Э. Ш.: «Да смогут слуги Ямы и ужасные вороны и грифы, потрясенные, уви-
деть, как здесь [в адах] тьма вдруг рассеивается со всех сторон. Да смогут
они, если они [затем] взглянут ввысь, поскольку задаются вопросом, кому
принадлежит это сияние, дарующее счастье и радость, увидеть пламенеюще-
го [Бодхисаттву] Ваджрапани, стоящего в небе, и силою блаженства, свобод-
ные от бед, стать объединенными с ним вместе». Тибетский текст, по-нашему
мнению, и в этой строфе более ясен и логичен, чем русский (Ю. Ж.) и немец-
кий варианты перевода с санскрита. Правда, вариант Э. Ш. ближе по смыслу
к тибетскому тексту, чем вариант Ю. Ж., который сильно отличается от них
обоих и, по-видимому, содержит искажение смысла.

⁷⁹⁸ Тиб.: me tog char pa spos chu dang 'dres 'babs pa yis dmyal ba'i me mdag
chil chil gsod pa mthong gyur nam blo bur bde bas tshim pa 'di ci bsam pa dang
sems dmyal mams kyis phyag na padma mthong bar shog. Ю. Ж.: «Когда узники
ада увидят, как дождь лотосов, окропленных благоуханными водами, зату-
шит огненную лаву ада, «О, что это?» – воскликнут они, возрадовавшись.
Пусть [в тот же момент] узрят они Падманани». Э. Ш.: «Пусть ниспадет
дождь лотосовых цветов, смешанных с благоуханной водой, [так чтобы] они
видели, как гаснет с шипением адский огонь. Да смогут увидеть [Бодхисат-
тву] Камаланани адские существа, которые задаются вопросом, что бы это
могло быть, и неожиданно будут заморожены счастьем!»

совершенно спасающие;

Лучезарный юноша с пятью пучками⁷⁹⁹, делающий [существ] бесстрашными, кто он⁸⁰⁰?

14. Вы посмотрите: к лотосам стоп его поднесены короны сотен богов,
Его очи увлажнены состраданием, на главу ниспадает дождем великое множество цветов,
В прекрасных дворцах поют для него хвалебные гимны тысячи богинь».
Увидев этого [Бодхисаттву] Манджушри, пусть существа в адах издадут тотчас же возгласы радости!
15. Точно так же пусть силою корней моей добродетели те страдальцы проявят радость,
Когда увидят, как безупречные облака Бодхисаттв – Самантабхадры [kun tu bzang] и прочих – проливаются дождем,
Что приносит блаженство, прохладу и благоухание.
16. Пусть улягутся сильные боли и страхи,
существ-обитателей ада!
Да смогут все существа,
Что обитают в дурных уделах,

⁷⁹⁹ Тиб.: zur phud lnga ba – «имеющий пять пучков волос на голове» в данном контексте является эпитетом Бодхисаттвы Джамьяна 'jam dbyang, или Джамплела 'jam dpal, санскр. *Mañjuḥṣa* или *Mañjuśrī*.

⁸⁰⁰ Тиб.: grogs dag 'jigs pa bor la rings bar tshur shog 'u bu'i thad du ni gang gi mthu yis sdug bsngal kun bral dga' ba'i shugs phyin la 'gro ba kun nas yongs skyob byang chub sems dpa' brtse ba skyes gyur pa gzhon nu zur phud can 'bar 'jigs pa med par byed pa su zhih phyin. Ю. Ж.: «Друзья, спешите сюда! Отбросьте страх! Мы спасены! С нами блистательный царевич в монашеских одеяниях, дарующий бесстрашие. Его силою все страдания уничтожаются, источаются потоки блаженства, зарождается Бодхичитта, а также сострадание – основа спасения живущих». Э. Ш.: «Придите сюда, поскорее придите сюда, оставьте страх, братья! Мы возвращены жизни. Явился нам лучезарный, придающий бесстрашие отрок с лентами в волосах, чьей силой уничтожаются все беды, струятся потоки радости, возникает просветленная мысль и сострадание, мать спасения всякого существа».

Освободиться от злой участи⁸⁰¹!

17. Пусть животные будут свободны от страха
Быть съеденными друг другом!
Да станут голодные духи счастливыми,
Как люди северного континента [*Уттаракуру*]!
18. Да насытятся голодные духи молочным потоком,
Что стекает из рук Владыки Арья Авалокитешвары
['phags pa sruan gas gzigs],
И, омываясь в нем,
Пусть всегда пребывают они в прохладе!
19. Да прозреют глаза слепцов,
А к глухим навсегда вернется слух!
Пусть матери разрешаются без боли от бремени,
Как [матерь Будды] царица Майя [lha mo rgyu 'phgul]!
20. Пусть те, что наги, получают одежду,
Голодные – пищу,
Пусть те, что томимы жаждой, получают воду
И вкусное питье⁸⁰².
21. Пусть бедные обретут богатство,
Пусть те, кто исстрадался от горя, почувствуют радость,
А те, кто отчаялся, пусть сохраняют веру,
Пусть стойкие станут собранием совершенств⁸⁰³!

⁸⁰¹ Эта строфа отсутствует в тибетском тексте. Мы приводим перевод по немецкому изданию.

⁸⁰² Тиб.: gcer bu mams kyis gos dag dang bkres pa mams kyis zas dang ni skom pa mams kyis chu dag dang btung ba zhim po thob par shog. Ю. Ж.: «Пусть все существа обретут все, что полезно и желанно душе: одежду, еду, напитки, цветочные гирлянды, сандаловый бальзам и украшения». Э. Ш.: «Да смогут [нуждающиеся] получить одежду, еду и питье, гирлянды, сандал и украшения, все, что они желают себе, все, что требуется им для благополучия!»

⁸⁰³ Тиб.: bkren pa mams kyis nor thob shog my ngan nym thag dga' thob shog yid chad mams kyang yid sos shing brtan pa phun sum tshogs par shog. Ю. Ж.: «Пусть объятые страхом обретут бесстрашие, а скорбящие – радость. Пусть встревоженные познают успокоение и преисполнятся решимости». Э. Ш.: «Да смогут уstraшенные стать бесстрашными, удрученные печалью – найти

22. Сколько ни есть больных живых существ,
Пусть все они быстро избавятся от болезней,
Пусть существующие в мире болезни
Исчезнут все без остатка и никогда не появятся вновь!
- 22а. Пусть обретут бесстрашие те, кто пребывает в страхе,
Пусть узники станут свободными,
Пусть те, у кого нет силы, обретут силу,
И пусть все уважают⁸⁰⁴ друг друга!
23. Пусть все, кто в пути находится,
Будут удачливы во всех направлениях,
Пусть цель, к которой они идут,
Достигается ими без всяких усилий!
24. Пусть исполняются планы тех,
Кто отправился в плаванье – на лодках и кораблях,
Да смогут они, счастливо достигнув берега,
Радоваться встрече с родными!
25. Пусть те, кто блуждает в печали, сбившись с пути,
Повстречаются с путниками и в безопасности
Со стороны разбойников, воров, тигров и прочих напастей,
Не ведая усталости, с легкостью устремятся к счастью⁸⁰⁵!
26. Да защитят божества в непроходимых диких местностях,
Внушающих страх, и прочих опасных местах
Детей, стариков, беззащитных,
Спящих, потерявших сознание и безумцев!

радость, растерянные – освободиться от растерянности и стать решительными!»

⁸⁰⁴ В тиб. тексте стоит mnyan – «слушать; прислушиваться».

⁸⁰⁵ Тиб.: mya ngan lam gol 'khyams pa mams 'gron po dag dang phrad gyur nas chom rkun stag sogs 'jigs med par mi ngal bde blag 'dod par shog. Ю. Ж.: «Пусть те, кто сбился с дороги в страшном лесу, повстречают надежных попутчиков; пусть идут они, не зная усталости, не страшась тигров и разбойников». Э. Ш.: «Пусть те, кто очутился на ложных путях в диком лесу, повстречаются с караваном, и да смогут они путешествовать без усталости, не подвергаясь опасности со стороны разбойников, тигров и других [страхов]».

27. Да освободятся [существа] от всех несвободных рождений
[mi dal],
Да обретут они веру, мудрость, любовь,
Обладая едой и совершенным поведением,
И помнят всегда свои перерождения!
28. Да будет богатство [их] неистощимым,
Подобно Сокровищнице Небес [nam mkha'i mdzod]⁸⁰⁶,
Да смогут действовать они гармонично и безвредно,
Имея [на то] свободу!
29. Да смогут те, в ком мало блеска,
Обрести великолепие и славу,
Да превратятся безобразные тела изможденных аскетов
В прекрасные тела, обладающие совершенством!
30. Сколько ни есть женщин в мире,
Да смогут все они родиться мужчинами!
Да смогут те, кто низок, достигнуть высокого [положения]
И победить омрачения гордыни!
31. Пусть в силу этой моей заслуги
Все живые существа без остатка,
Отвернувшись от всякого зла,
Смогут творить всегда добродетель!
32. Да не расстанутся они с Бодхичиттой
И полностью отдадутся деяниям Бодхисаттв,
Да покровительствуют им Будды,
И будут отброшены действия Мары!
33. Да будет без меры долгой
Жизнь всех живых существ,
Пусть вечно они пребывают в блаженстве,
И пусть не звучит даже слово «смерть»!
34. Пусть во всех направлениях пространства

⁸⁰⁶ Тиб.: nam mkha'i mdzod, санскр. *Gaganagañja* – «Сокровищница Небес», имя Бодхисаттвы Гаганаганджи, известного своей безмерной щедростью.

Возникнут дивные сады деревьев, исполняющих желания,
И раздаются мелодичные звуки Дхармы,
Что провозглашается Буддами и их Сыновьями!

35. А такжет повсюду пусть будет земная твердь
Без гальки, щебня и прочих неровностей, –
Гладкой, как ладонь руки,
Мягкой, как природный берилл!

36. Пусть во множествах мандал,
Что существуют также вокруг,
Обитают собрания Бодхисаттв,
Являясь украшением своих благих земель⁸⁰⁷!

37. Да смогут все воплощенные существа [lus can]
Беспрерывно слышать звучание Дхармы –
От птиц, деревьев, лучей света,
От всего, даже от пространства!

38. Да смогут они постоянно встречаться
С Буддами и их Сыновьями
И бескрайними облаками подношений
Совершать [ритуал] почитания Учителя всех живущих
[‘gro ba’i bla ma]!

39. Также пусть божества посылают дожди ко времени,
И богатыми будут урожаи!
Пусть короли [и правители] действуют в соответствии
с Дхармой,
И пусть процветают также миры!⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Тиб.: 'khor gyi dkyil 'khor yod dgur yang byang chub sems dpa' mang po dag rang gi legs pa'i sa steng dag brgyan par mdzad pas bzhugs gyur cig. Ю. Ж.: «Пусть повсюду восседают великие собрания Бодхисаттв, украшая эту землю своим [блистательным] совершенством». Э. Ш.: «Да смогут вокруг поселиться круги великих собраний Бодхисаттв, да смогут они своим блеском украсить землю!»

⁸⁰⁸ Тиб.: lha yang dus su char 'bebs shog lo tog phun sum tshogs par shog rgyal po chos bzhin byed gyur cig 'jig rten dag kyang dar bar shog. Ю. Ж.: «Пусть божество ниспошлет дожди в нужное время, и пусть обильными будут урожаи. Пусть процветают народы, и пусть праведным будет правитель». Э. Ш.: «Да

40. Пусть будут обладать лекарства силой,
 А произношение мантр – иметь эффект.
 Да преисполнятся состраданием
 [Гневные] *дакини* [mkha' 'gro], людоеды-*ракшасы* [sgin po]
 и прочая [нелюдь]!
41. Пусть никто из живых существ не страдает,
 Не ведает страха и унижений,
 Пусть никто не будет несчастлив⁸⁰⁹!
42. Пусть в благополучии и процветании пребывают
 священные храмы [gtsug lag khang]⁸¹⁰
 Благодаря чтению и декламации [текстов Дхармы],
 Пусть всегда существует согласие в общине монахов,
 И пусть осуществляются цели Сангхи!
43. Пусть гелонги, что стремятся претворить наставления
 [в потоке своего ума],
 Также обретут возможность затвориться от мира,
 И, отбросив все отвлечения, пусть ум обретет способность
 Функционировать должным образом [las rung]
 и погрузится в медитацию⁸¹¹!

сможет Бог [Дождя] заставлять дожди идти в положенное время, и да смогут урожаи стать богатыми! Да сможет мир пребывать в благополучии и король – справедливым!»

⁸⁰⁹ Тиб.: sems can 'ga' yang sdug ma gyur 'jigs dang brnas par mi ' ;yur zhing 'ga' yang yid mi bde ma gyur. По-видимому, в тибетском тексте в крайней мере, в том издании, которым мы пользовались, пропущена одна строка. Ю. Ж.: «Пусть ни одно существо не страдает, не совершает ни губного, не болеет, пусть никто не знает уныния, презрения и унижений». Э. Ш.: «Да не будет ни одно существо несчастлив, грешным и больным, покинутым и подавленным, и пусть не будет вовсе никаких злых чувств!»

⁸¹⁰ Тиб. gtsug lag khang – так тибетцы называют буддийские храмы, где имеются *Кангьюр*, полный свод Слова Будды, и *Тэнгьюр*, свод канонических комментариев к нему.

⁸¹¹ Тиб.: bslab pa 'dod pa'i dge slong dag dben pa dag kyang thub par shog gyeng ba tham cad spangs nas ni sems ni las rung sgom gyur cig. Ю. К.: «Пусть монахи, стремящиеся осуществить Учение, отыщут места уединения. Пусть их ум, послушный и свободный от отвлечений, достигнет сосредоточения». Э. Ш.: «Да смогут монахи обрести различающее познание и полюбить прави-

44. Пусть у монахинь будет достаток,
И пусть пребывают они без ссор и вреда!
Пусть точно как же у всех, посвященных в монахи,
Да не деградирует чистая нравственность⁸¹²!
45. Пусть те, кто отклонился от нравственности,
Почувствуют раскаяние и постоянно практикуют
истощение зла,
А также, когда обретут благое рождение,
Да не преступят снова ими данных клятв⁸¹³!
46. Пусть мудрецам и ученым воздаются почести,
И пусть также в дар они получают еду и [прочие] подношения.
Пусть будет совершенно чистым поток [их] сознания,
И во всех сторонах распространяется слава о них!
47. Да смогут быстро они достичь [состояния] Будды –
Благодаря телу, превосходящему [тело] богов, –
Минуя опыт страданий низших миров,
А также трудную практику [в течение долгих периодов
времени]⁸¹⁴.

ла! Да сможет погрузиться ум, способный правильно функционировать, в самого себя, свободный от всех отвлечений!»

⁸¹² Тиб.: dge slong ma nams myed ldan zhing 'thab dang gnod pa spang bar shog de bzhin rab tu byung ba kun tshul khrims nyams pa med gyur cig. Ю. Ж.: «Пусть монахини не знают ни в чем нужды, пусть оставят вражду и будут невредимы. И пусть безупречной будет нравственность принявших монашество». Э. Ш.: «Да смогут монахини свободными от споров и усилий получать [Учение], и да смогут все странствующие аскеты точно так же придерживаться нерушимой нравственности!»

⁸¹³ Тиб.: tshul khrims 'chal bas yid byung nas rtag tu sdig pa zad byed shog bde 'gro dag kyang thob gyur nas der yang brtul zhugs mi nyams shog. Ю. Ж.: «Пусть те, кто не соблюдает нравственную дисциплину, преисполнятся сожаления и вознамерятся избавиться от пороков. Пусть достигнут они перерождения в высших мирах и там не нарушают обетов». Э. Ш.: «Пусть злонамеренные смутятся и постоянно практикуют погашение грехов, и да смогут они, когда переродятся со счастливой судьбой, не преступать тогда свои обеты!»

⁸¹⁴ Тиб.: ngan song sdug bsngal mi myong zhing dka' ba spyod pa med par yang lha bas lhag pa'i lus kyis ni de dag sangs rgys myur 'grub shog. Ю. Ж.:

48. Пусть все живые существа в многообразных формах
Почитают всех Будд
И силою невыразимого блаженства Будд
Пусть будут постоянно счастливы⁸¹⁵!
49. Пусть осуществится благо существ,
Коего Бодхисаттвы желают всем сердцем,
Да достигнут также живые существа
Того, что желал для них Покровитель!

«Пусть без изнурительных усилий весь мир достигнет состояния Будды в едином небесном воплощении, минуя мучительные перерождения в низших мирах». Э. Ш.: «Да сможет мир [существ], избегнув страданий дурной судьбы и без напряженной жизни [и трудностей, выпадающих на долю Бодхисаттв], одним единственным небесным телом достичь состояния Будды!» Из трех рассматриваемых нами вариантов перевода единственным точным вариантом интерпретации слов Шантидевы является, на наш взгляд, тибетский текст. Из него становится ясно, что в данной строфе посвящения заслуг Шантидева высказывает пожелание о том, чтобы те, кто имеет мудрость [Дхармы], смогли, избежав [пусть и с бодхисаттвенской мотивацией,] воплощений в низших мирах и ускорив процесс многотрудной практики, обрели Иллюзорное Тело, превосходящее тело богов, и достигли состояния Будды. Речь вовсе не идет о том, что Шантидева желает миру избежать трудной практики Бодхисаттв и стать Буддами, обойдя эту практику, как можно подумать на основе перевода Э. Ш. и комментария Ю. Ж. к ее варианту перевода. Невозможно стать Буддой, минуя Путь Бодхисаттв. Речь о том, что Бодхисаттвы могут ускорить достижение состояния Будды, воспользовавшись Тантрой: Тантраяна не отменяет практику Бодхисаттв, она суть продолжение этой практики более действенными методами, нежели это происходит в Сутраяне.

⁸¹⁵ Тиб.: sangs rgyis thams cad mchod byed cing sangs rgyis bde ba bsam yas kyis rtag tu bde dang gyur cig. Ю. Ж.: «Пусть все существа поклоняются Сугатам многообразными способами. Пусть беспрестанно переполняет их несказанное блаженство Будд». Э. Ш.: «Да будут совершенные Будды почитаемы всеми существами многообразными способами! И да смогут они быть несказанно счастливыми посредством невообразимого счастья Будд!» В данном случае тибетский вариант совпадает с вариантом Э. Ш., а Ю. Ж. допускает, очевидно, вольность интерпретации, когда от имени Шантидевы формулирует пожелание, чтобы всех существ переполняло «несказанное блаженство Будд», но вольность интерпретации здесь оборачивается искажением смысла: невыразимое блаженство Будд не может переполнять обычных существ, к которым относится благопожелание.

50. Да будут счастливы также
 Пратьскабудды [gang sangs rgys] со Шраваками
 [nyan thos]⁸¹⁶!
51. Да смогу я, пока не достигну Земли Чрезвычайной Радости
 [sa rab dga' ba]⁸¹⁷
 Благодаря доброте *Манджугхоши* ['jam dbyangs],
 Быть всегда в состоянии помнить предыдущие жизни
 И получать посвящение в монашество⁸¹⁸!
52. Пусть, даже имея грубую пищу,
 Я жить сумсю, сохраняя [силу] духа,
 Да смогу я во всех воплощениях вести жизнь отшельника
 И стать обладателем совершенств⁸¹⁹!
53. Да смогу беспрепятственно узреть
 Именно этого Покровителя *Манджугхошу*⁸²⁰
 В любое время, когда я пожелаю увидеть

⁸¹⁶ В тибетском тексте отсутствуют строки: «Пусть всегда почитают их боги, асуры и люди!»

⁸¹⁷ Земля Чрезвычайной Радости (тиб.: sa rab dga' ba, санскр.: *pramuditā*) – первая из десяти «земель» Бодхисаттв.

⁸¹⁸ Тиб.: bdag kyang 'jam dbyangs bka' drin gyis sa rab dga' ba thob bar du rtag tu tshe rabs dran pa dang rab tu byung ba thob par shog. Ю. Ж.: «Пусть, милостью Манджугхоши, в каждой жизни я буду принимать обеты и помнить свои прошлые перерождения, покуда не достигну Уровня Радости». Э. Ш.: «Да смогу, [наконец], я сам, благодаря милостивой помощи Манджугхоши, быть в состоянии вспомнить [мои прежние] рождения, и да смогу я всегда достигать «Радостного Уровня» [Бодхисаттв]!» Тибетский текст в данной строфе совпадает с вариантом Ю. Ж.

⁸¹⁹ Тиб.: bdag ni kha zas gyi nas kyang nyams dang ldan zhing 'tsho bar shog tshe rabs kun tu dben gnas pa phun sum ldan pa thob par shog. Ю. Ж.: «Каким бы ни было мое положение, пусть буду я всегда наделен силой. И пусть в каждом перерождении я сумею найти благоприятное место для уединения». Э. Ш.: «Да смогу я с силой проводить свое время в этой или той позиции! Да смогу я во всех рождениях иметь все предпосылки для местожительства, благоприятного для различающего познания».

⁸²⁰ В санскр. оригинале стоит, по-видимому, судя по переводам Ю. Ж. и Э. Ш., *Mañjunātha* – это одно из имен Манджушри, или Манджугхоши.

Или также задать какой-то вопрос⁸²¹!

54. Как *Манджушри* действует в десяти направлениях
Ради осуществления блага всех живых существ,
Что заполняют пределы пространства,
Да буду и я практиковать точно так же⁸²²!

55. До тех пор, пока пребывает [gnas pa]⁸²³
пространство.
Пока живые существа ['gro ba] живут,
Да буду и я, пребывая тоже,
Устранять страдания существ!

56. Пусть все страдания существ, какие только есть,
Придут к созреванию во мне,
И пусть благодаря Общине Бодхисаттв
Существа наслаются блаженством⁸²⁴!

⁸²¹ Тиб.: gang tshe lta bar 'dod pa'am cung zad dri bar 'dod na yang mgon po 'jam dbyangs de nyid ni gegs med par yang mthong bar shog. Ю. Ж.: «Если я пожелаю увидеть что-то или задать вопрос, пусть безо всяких помех я узрю Покровителя Манджунатху». Э. Ш.: «Да смогу я именно этого Покровителя, Манджунатху, беспрепятственно узреть, если я пожелаю видеть, а также слышать!»

⁸²² Тиб.: phyogs bcu nam mkha'i mthas gtugs pas sems can kun don bsgrub by'i phyir ji lta bar dbyangs spyod mdzad pa bdag gi sphyod pa'ang de 'drar shog. Ю. Ж.: «Пусть во всех делах стану я поступать, как Манджушри, приносящий благо существам десяти сторон света». Э. Ш.: «Подобно тому, как Манджушри странствует для осуществления блага всех существ до границ небес в десяти направлениях, да будут такие же превращения и моей судьбой!»

⁸²³ Хотя при переводе этой строфы, известной как «Молитва Бодхисаттвы», на европейские языки используется обычно термин «существовать» («Покуда существует пространство...»), мы предпочли использовать термин «пребывать», принимая во внимание, что на самом деле, в аспекте абсолютной истины, пространство не существует, как и все остальные феномены.

⁸²⁴ Тиб.: 'gro ba'i sdug bsngal gang ci'ang rung de kun bdag la smin gyur cig byang chub sems dpa'i dge 'dun gyis 'gro ba bde la sphyod par shog. Ю. Ж.: «Пусть во мне созревают страдания всех живущих. И пусть чистые деяния Бодхисаттв принесут счастье миру». Э. Ш.: «Пусть во мне придет к созрева-

57. Пусть пребывает долго Учение [Будды], –
Единственное лекарство от страданий существ,
Источник всякого счастья, –
Пусть будет оно доступным [для тех, кто ищет],
и почитаемым⁸²⁵!

58. Тому, через чью доброту возникает
добродетельный ум, –
Манджушри я поклоняюсь!
А также поклоняюсь Благому Другу –
Через его доброту я развиваюсь⁸²⁶!

Это была десятая глава «Бодхичарья-аватары», называемая «Посвящение [заслуг]».

нию все страдание мира, и пусть мир будет счастлив благодаря всем благим трудам Бодхисаттв!»

⁸²⁵ Тиб.: 'gro ba'i sdug bsngal sman gcig pu bde ba thams cad 'byung ba'i gnas bstan pa myed dang bkur sti dang bcas te yung ring gnas gyur cig. Ю. Ж.: «Пусть долго живет Учение в окружении богатства и почитания. Ибо оно – единственное лекарство от страданий мира и источник всякой радости и благоденствия». Э. Ш.: «Как единственное целебное средство от страданий мира, как источник исполнения всех желаний и [всякого] счастья, да будет долго жить Учение [Будды], востребованное и почитаемое!» Тибетский текст совпадает с вариантом Э. Ш., а вариант Ю. Ж. во второй строке содержит ошибку – «в окружении богатства и почитания».

⁸²⁶ Тиб.: gang gi drin gyis dge blo 'byung 'jam pa'i dbyang la phyag 'tshal lo gang gi drin gyis bdag dar ba dge ba'i bshes la'ang bdag phyag 'tsahl. Ю. Ж.: «Я склоняюсь пред Манджугхшей, ибо по его милости [мой] ум устремляется к благому. Я прославляю своего духовного друга, ибо по его милости я совершенствуюсь». Э. Ш.: «Я совершаю простираание перед Манджугхшей, чьей милостью [мой] ум на добро [направляется]. И я также почитаю духовного друга, чьей милостью он развивается».

Шантидева родился в городе Саураштра⁸²⁸, расположенном севернее Бодхгаи. Он был сыном короля Кусалавармы⁸²⁹ и королевы Ваджрайогини⁸³⁰. С детства юный принц Шантидева (как он был назван при рождении⁸³¹) проявлял замечательные способности во всех

⁸²⁷ Пер. с англ. И. С. Урбанаевой. Биография Шантидевы взята из книги «Indian Buddhist Pandits», представляющей собой перевод, выполненный Лобсангом Норбу Цонавой на английский язык с оригинального тибетского текста chos 'byung zin bris nor bu 'phreng ba («Драгоценная гирлянда буддийской истории») и изданной Библиотекой Тибетских трудов и архивов в Дхарамсале в 2005 г. Что касается тибетского текста chos 'byung zin bris nor bu 'phreng ba, то это текст, содержащий биографии индийских буддийских ученых, написанные тибетскими мастерами. Он был издан в Дхарамсале, в 1970 г., издательством Tibetan Cultural Printing Press. За исключением нескольких маленьких фрагментов, Лобсанг Норбу Цонава в «Indian Buddhist Pandits» перевел целиком его второй том и добавил списки трудов, написанных этими индийскими пандитами, согласно каталогам пекинского и дергеского изданий Кангьюра и Тенгьюра. Данный вариант биографии Шантидевы отличается от того варианта, что был взят Ю. Жиронкиной из комментария к «Бодхичарья-аватаре» – «Нектар речи Манджушри», – принадлежащего перу Кхенчен Кунсанг Палдена (см.: Приложение 1. Жизнь Шантидевы // Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). – СПб., 1999. – С. 161–166). Кхенчен Кунсанг Палден близко придерживался версии Бутона (тиб.: bu ston), в изложении которого биография Шантидевы имеет иной хронологический порядок, чем в версии другого историка, Таранатхи (тиб.: kun dga' snying po), и отличается от нее рядом деталей. Текст, взятый Лобсанг Норбу Цонавой из chos 'byung zin bris nor bu 'phreng ba, отдает предпочтение, очевидно, варианту Таранатхи. Именно версия Таранатхи является логичной и правильной, по мнению Амалии Пеццали, исследовательницы биографии и учения Шантидевы (см.: Amalia Pezzali. *Santideva, mystique bouddhiste des VII et VIII siècles*. Firenze: Vallecchi Editore, 1968).

⁸²⁸ Тиб.: 'khor mo bzang.

⁸²⁹ Санскр.: Kuśalavarma, тиб.: dge ba'i go cha (Доспехи Добродетели). В варианте Кхенчен Кунсанг Палдена имя короля – Кальянаварман.

⁸³⁰ Санскр.: Vajrayoginī, тиб.: rdo rje mal 'byor ma.

⁸³¹ Видимо, в этом месте произошла опечатка, так как ниже в этом же тексте приводится имя принца – Шантиварман и еще ниже говорится, что имя Шантидева было дано ему при посвящении в монашество в монастыре

областях знаний. В раннем возрасте, когда ему было шесть лет, он повстречался с йогинем, от которого получил свое первое посвящение и инструкции по практике Манджушри. В результате выполнения этой практики, он стал воспринимать Манджушри (Божество Мудрости) и напрямую получил от него многие учения.

Принц Шантиварман являлся наследником трона, поэтому, когда умер его отец, были начаты приготовления для проведения церемонии его коронации. Накануне его интронизации во сне ему явился Манджушри. Манджушри, восседая на королевском троне, сказал: «Это место принадлежит мне, ибо я – твой учитель. Не годится, чтобы оба, я и ты, сидели на одном и том же троне».

Той же самой ночью Тара явилась ему во сне в образе его матери. Она вылила на его голову горячую воду и сказала: «Королевская власть – все равно, что адская вода: таково положение, которое ты собираешься занять». Пробудившись от сна, он осознал, что королевский сан, который ему предстояло принять, это ядовитое дерево, и поспешил покинуть королевство.

Спустя двадцать один день после своего бегства, Шантидева почувствовал сильную жажду и пустился на поиски воды. Он нашел в глубине леса источник, но как раз в тот момент, когда он собирался напиться воды, появилась девушка и предупредила его, чтобы он не делал этого, потому что вода в источнике была ядовитая. Она дала ему чистой воды, чтобы он смог утолить жажду и привела его к йогину, жившему в лесу. Этот йогин давал ему передачи и открыл много дверей мудрости и концентрации. Йогин был манифестацией Манджушри, а девушка – манифестацией Тары.

Покидая лес, Шантидева взял с собой деревянный меч, который символизировал меч мудрости Манджушри. Он отправился в королевство Панчамасимха⁸³². Король этой страны признал Шантидеву как человека великой мудрости и опытного во всех мирских сферах знания и назначил его одним из своих министров. Шантидева принял

Наланда. В варианте Кхенчен Кунсанг Палдена при рождении Шантидева получил имя Шантиварман. По другим тибетским источникам, принца в детстве звали *zhi ba'i go cha* – Доспехи Мира (например, см.: *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, с. 2386).

⁸³² Санскр.: *Pañcamasimha*.

этот пост, и во время его правления в королевстве получили развитие различные знания и ремесла.

Хотя Шантидева всегда исполнял свои обязанности в согласии с Дхармой, другой министр, который испытывал к Шантидеве очень сильную зависть, информировал короля, что Шантидева был, якобы, обманщиком. В доказательство он привел тот факт, что меч Шантидевы был сделан из дерева. Чтобы проверить это обвинение, король приказал всем министрам показать свои мечи. Шантидева предупредил короля, что попытка взглянуть на его меч может иметь очень опасные последствия, но король не поверил ему и настоял на том, чтобы он повиновался королевскому приказу. «В таком случае, – сказал Шантидева королю, – закройте Ваш правый глаз и смотрите только левым глазом». Король сделал так, как посоветовал Шантидева, и когда он увидел лучезарное сияние деревянного меча, его левый глаз выпал из глазницы. Шантидева подобрал его и, вложив обратно в глазную впадину, исцелил его полностью. До короля дошло, что Шантидева был на деле великим йогином, и вера в него возродилась в нем. Он сделал Шантидесе много подношений и попросил его остаться в его королевстве, но Шантидева отказался. Он пожелал королю управлять своим королевством всегда в согласии с Дхармой и подсказал ему, что нужно установить двадцать основ Дхармы. И ушел в великий монастырский центр Наланды.

В Наланде он получил монашеское посвящение от настоятеля Джаядевы⁸³³, и ему было дано имя Шантидева⁸³⁴. В то время, пока он жил в Наланде, он получил много учений от Манджушри и реализовал все важнейшие смыслы и Сутры, и Тантры. Посредством преодоления всех внешних и внутренних отвлечений он достиг реализации высшей стадии пути.

Внешне же это выглядело так, словно все, что он делал, это – есть пять раз в день рис и никакой работы или учебы, или медитирования. Из-за этого некоторые монахи называли его Бху-Су-Ку, что означало: «Тот, кто только ест, спит и испражняется». Не имея силы ясновиде-

⁸³³ Тиб.: rgyal ba'i lha – «Божество Победителя» или «Победное Божество».

⁸³⁴ Тиб.: zhi ba lha – «Божество Умиротворения» или «мирное Божество».

ния, они не ведали о масштабе его реализаций, и сплетничали между собой: «Шантидева не занимается никогда ни одним из трех видов деятельности, которыми обязан заниматься монах. Его следует исключить из монастыря». Но так как это было сложно – исключить его, они решили его публично опозорить – так, чтобы он по собственной воле покинул монастырь. Их план заключался в том, чтобы обратиться к каждому монаху с просьбой о том, чтобы он декламировал *Пра-тимокии-сутру*, и, думая, что Шантидева не в состоянии сделать это, они ожидали, что он опозорится и будет вынужден уйти.

Первоначально Шантидева отверг их просьбу, но они настаивали на ней. Итак, Шантидева сказал им, что он мог бы сделать это, если они возведут ему трон, чтобы сидеть на нем. Они охотно согласились на это и построили очень высокий трон без каких-либо ступеней, полагая, что для него окажется невозможным сесть на него. Когда Шантидева приблизился к высокому трону, он, вытянув одну руку, опустил его ниже своей магической силой и легко поднялся на него. С невозмутимым видом он спросил собрание, желает ли оно, чтобы он декламировал учение сутр, прежде уже декламировавшееся, или такое учение, которое они никогда прежде не слышали. Присутствующие ответили, что хотели бы, чтобы он декламировал нечто, что им прежде никогда не доводилось слышать. Так он начал декламировать *Бодхисаттва-чарья-аватару*, начав такими словами:

Исполненный почтения, я простираюсь перед Сугамами,
Обладающими Дхармакасей,
А также перед их благородными Сыновьями
И всеми, кто заслуживает благоговения.

Когда он стал декламировать девятую главу, главу о мудрости, в которой объясняется глубинное воззрение Пустоты, он воспарил ввысь. Поднимаясь выше и выше, его тело скрылось из виду, но голос продолжал отчетливо звучать. Впоследствии те, кто обладал ясновидением, и кто обладал *дхарани*⁸³⁵ совершенной памяти, записали слова Шантидевы. Тем не менее разные версии текста имели между собой расхождения. Версия Центральной Индии (Магадха) содержала тысячу станцев, версия восточной страны Бенгалия имела менее чем

⁸³⁵ Санскр.: *dhāraṇī*.

восемьсот станцев (говорилось, что не хватало глав об исповеди и мудрости), и кашмирская версия содержала более чем тысячу станцев (исключая стихи приветствия). Не было определенности в том, какая из версий была корректной записью всего того, что сказал Шантидева.

Прослышав, что Шантидева обосновался в Шри Дакшина⁸³⁶ Калинга (часть Трилинга), трое пандитов отправились туда, чтобы увидеться с ним. Они пригласили его вернуться с ними в Наланду, но Шантидева отказался. Они спросили его, какая из версий *Бодхисаттва-чарья-аватары* является наиболее точной, и он констатировал, что версия центральной страны (Магадха) является корректной записью его слов. Они также спросили его о местонахождении текста *Шикшасамуччай*⁸³⁷, который он прежде советовал изучать. Он сказал им, что они смогут найти его на крыше его старого дома в Наланде. Потом он дал им учения на эти два текста.

В том самом лесу, где жил Шантидева, был монастырь с пятью ста монахами. Некоторые из этих монахов замечали, как животные входили в пещеру Шантидевы, но не видели, чтобы они выходили оттуда наружу, так что они стали подозревать Шантидеву в их убийстве. Но позднее, проведя очень тщательное слежение за пещерой, они обнаружили животных, живущих в добром здравии. Тогда они раскаялись, что таили такие дурные мысли о нем. Они попросили Шантидеву оставаться в лесу и обучать их, но он снял свои монашеские одежды и направился в Южную Индию, где стал вести жизнь странствующего аскета.

Как-то раз один домохозяин, когда Шантидева проходил мимо, вылил свою воду после мытья на дорогу. Попад на ноги Шантидевы, она начала кипеть – точно так же, как это бывает, когда вода капает на раскаленное железо. Домохозяин вздрогнул и был приведен в замешательство этим странным событием. Примерно в то же самое время небуддийский учитель по имени Шанкарадева, пожелавший вызвать на диспут буддийских ученых, пришел с этим предложением на прием к королю Кхатибидхари, правителю этого региона. Условия,

⁸³⁶ Санскр.: *Śrī Dakṣiṇa*, тиб.: lho phyogs mchod rten dpal yon can – «Достолавная, достойная ступа южной стороны».

⁸³⁷ Санскр.: *Śikṣāsamuccaya*.

предложенные им для состязания, были таковы: кто бы ни проиграл – должен принять доктрину победителя, а место отправления им своего культа должно быть разрушено. Он попросил короля стать свидетелем этого спора. Король согласился и отправил вестника информировать буддийское сообщество о вызове. Те отвечали, что никто из буддистов не готов принять этот вызов, и король Кхатибидхари пришел в отчаяние.

Как раз в это время тот домохозяин, который вылил воду на ноги Шантидевы, прибыл ко двору короля, чтобы спросить, кем мог быть этот таинственный аскет. Когда король услышал поведанную домохозяином историю, он немедленно разослал гонцов во все стороны, чтобы найти буддийского аскета. После долгих поисков Шантидева был найден: он сидел под деревом, как нищий. Шантидева принял небуддийский вызов и попросил снабдить его кувшином воды, какой-нибудь одеждой и огнем, чтобы он смог привести себя в порядок для этого события.

Большая масса людей прибыла наблюдать за дебатами. Противники сидели на тронах в центре толпы. Король Кхатибидхари восседал на одной стороне, слева от него – его министры, а другие пандиты – справа от него. Дебаты начались. Шантидеве не потребовалось много времени, чтобы нанести поражение Шанкарадеве. Тогда небуддист вызвал своего оппонента состязаться в демонстрации магии и начал рисовать в воздухе огромную *мандалу*⁸³⁸. Когда Шанкарадева закончил восточные врата мандалы, Шантидева вошел в состояние самадхи разрушительного ветра, и внезапно разразился сильный ураган. Король, его министры и другие зрители были шокированы; вся окружающая область – разрушена и покрыта пылью. Шанкарадеву вместе с его мандалой ураганом подбросило вверх и носило в воздухе, как птицу во время сильного шторма. Затем всю область окутала тьма. Вдруг Шантидева испустил яркий луч света из своего межбровья, и ветер прекратился. Тут же все оправилось от потрясения, и вся окру-

⁸³⁸ Тиб.: skyil 'khor – буддийская модель чистого сознания=Вселенной, медитативный образ «чистой земли», «резиденции» Будды, а также божеств, являющихся персонификациями тех или иных его аспектов; по технике исполнения различаются рисованные изображения мандалы, мандалы, построенные из цветного песка, а также трехмерные модели мандал в виде дворцов.

жающая местность стала снова чистой и спокойной. Во исполнение условий состязания небуддийские храмы были закрыты, и многие небуддисты приняли буддийскую доктрину. Город, в котором проходило состязание, стал известным как «[Город] поражения небуддистов».

Однажды, когда некоторые небуддийские философы переживали трудности со средствами существования, Шантидева материализовал пищу благодаря магической силе и постепенно ввел их в практику буддийской Дхармы. В другом случае был голод, и тысячи людей оказались умирающими от истощения. Шантидева спас им жизнь и дал учение, которое дало им возможность впредь быть удовлетворенными жизнью. В Восточной Арибошане жил король, против которого много злых людей устроили заговор. Шантидева помог королю устранить эту угрозу и привел его и всех его подданных на путь добра. В другое время он предотвратил войну тем, что объяснил святую Дхарму и показал противоборствующим сторонам истинные методы достижения счастья.

Это всего лишь несколько примеров из множества тех возвышенных деяний, что были совершены великим Бодхисаттвой Шантидевой во время его жизни, и благодаря которым он почитаем как один из величайших мастеров всех времен.

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания *Бодхичарья-аватары* на санскрите

Бодхичарья-аватара. См.: Минаев И. Спасение по учению позднейших буддистов // Зап. Вост. отд. Имп. Рус. археол. общ. – СПб., 1889. – Т. 4.

Ādikarmapradīpa, Bodhicaryāvatāraṅgikā / Edited by Louis de la Vallée Poussin in *Bouddisme, Études et Matériaux*. Bruxelles, London: Académie and Luzac, 1898⁸³⁹. – Vol. 1.

Bodhicaryāvatārapañjikā. Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva / Edited by Louis de la Vallée Poussin. – Calcutta: The Asiatic Society. – *Biblioteca Indica*. – № 150. – 1901–1914⁸⁴⁰.

Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva / Edited with Indices by Louis de la Vallée Poussin. Calcutta: Asiatic Society of Bengal. – *Biblioteca Indica*. – New Series. – № 983. – 1901.

Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary of Pañjikā of Prajñākaramati / Edited by P. L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. – *Buddhist Sanskrit Texts*. – № 12. – 1960.

Bodhicaryāvatāra / Edited by Vidhushekhara Bhattacharya. – Calcutta: The Asiatic Society. – *Biblioteca Indica*. – № 280. – 1960⁸⁴¹.

Bodhicaryāvatāra with Prajñākaramati's Commentary / Edited by Dwaraka Das Shastri. Varanasi: Chandra Prakash Press. – *Bauddha Series*. – № 21. – 1988.

Переводы *Бодхичарья-аватары* на монгольский язык⁸⁴²

Бодхичарья-аватара: Монгольский перевод Chos-kyi hod-zer'a. 1929. См.: Владимирцов Б. *Bibliotheca Buddhica*. – Л.: Изд-во АН СССР. – Т. 28.

⁸³⁹ Публикация только девятой главы.

⁸⁴⁰ Публикация глав 1–9.

⁸⁴¹ Текст на санскрите и тибетский перевод.

⁸⁴² Библиографию переводов *Бодхичарья-аватары* на другие азиатские, а также европейские языки и библиографию ее комментариев и исследований см.: Pezzali, A.: *Śāntideva, mystique buddhiste des VII-e et VIII-e siècles*. Florenz 1968, а также в списке литературы, прилагаемой Ю. Ж. к ее переводу: Шантидева. Вступление на путь Бодхисаттв. – СПб., 1999. – С. 196–201. В этом списке отсутствует библиография тибетских изданий *Spyod 'jug*. И мы также не приводим такого рода данных, ибо в тибетской традиции *Бодхичарья-аватара* – это постоянно, снова и снова издаваемый текст. Библиографию классических индийских комментариев, сохранившихся на тибетском языке, а также индексы к *Бодхичарья-аватаре* и список трудов о Шантидеве также см. в списке литературы Ю. Ж.

Bodhicaryāvatāra: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976.

Bodhi saduva-yin yabudal-dur oroqui. mong. Tanjur, Peking xylograph vol. 114⁸⁴³.

Poppe Nicholas. «A Fragment of the *Bodhicaryāvatāra* from Olon Sume» // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – 1954. 17: 411–418⁸⁴⁴.

Список использованной литературы и словарно-справочных изданий

Васубандху. *Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)* / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006.

Геше Джампа Тинлей. Шаматха. Основы тибетской медитации / Пер. с англ. М. Кожевниковой и А. Терентьева. – СПб.: «Ясный Свет», 1995.

Геше Джампа Тинлэй. Бодхичигта и Шесть Парамит. – Улан-Удэ, 2000.

Намкха Пел. Лочжонг «Лучи Солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца / Пер. с тиб., предисловие и комментарий И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Пабонгка Ринпоче. *Освобождение в наших руках* / Пер. с нем. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ; Новосибирск, 2000. – Т. 1.

Согьял Ринпоче. Книга жизни и практики умирания / Пер. с англ. – М., 1997.

Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu pyin pa'i snying bo]: Текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя / Пер. с тиб. и сост. комментариев И. С. Урбанаева; отв. ред. С. Ю. Лепехов. РИО Буддийской Общины «Зеленая Тара». – 2006.

Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / Пер., предисл., прил., примеч., глоссарий, библиография Ю. Жиронкиной. Фонд «Карма Йеше Палдрон». – СПб.: Изд-во Шанг-Шунг, 1999. – 232 с.

Chandra Das. *Tibetan-English Dictionary: Compact Edition*. – New Delhi: Paljor Publikations. – Reprint, 2000.

Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus = (Bodhicaryāvatāra) / Śāntideva. Aus dem Sanskrit übers. von Ernst Steikellner. – 3. Aufl. – München: Diederich, 1997.

⁸⁴³ Пекинское издание монгольского *Данжура*, канонического свода комментариев к Слову Будды.

⁸⁴⁴ Фрагменты перевода *Бодхичарья-аватары* на монгольский язык – рукопись, найденная во Внутренней Монголии.

Heissig, W. *Foreword to the mongolian text // Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976. – C. 3–4.

Heissig, W. *Foreword to the tibetan commentary on the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva* entitled Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i tshig don kun gsal bar byed pa skal bzang 'jug ngogs by Blo-bzang-dpal-ldan of Khalkha // *Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976. – C. 6.

Indian Buddhist Pundits: from «The Jewel Garland of Buddhist History» / Translated from the Original Tibetan Text by Lobsang Norbu Tsonawa. – Dharamsala: LTWA. Revised Edition, 2005.

Lokesh Chandra. *Preface to the Bodhicaryāvatāra*: 1. Pre-canonical mongolian text; 2. Tibetan Commentary by blo-bzang-dpal ldan / Edited by Prof. Dr. Lokesh Chandra, with a foreword by Prof. Dr. Walter Heissig (Śata-Piṭaka Series. Indo-Asian Literatures. – Vol. 230). – New Delhi, 1976. – C. 2.

Tsepak Rigzin. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1997.

Большой тибетско-китайский толковый словарь (тиб.: bod rgya tshig mdzod chen mo). – Изд-во: mi rigs dpe skrung khang, 1993. – 3294 с. (на тибетском и китайском языках).

Геше Тубтен Самдуп (тиб.: lha rams pa dge bshes thub bstan bsam grub). *Mdo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so / Rtsom sgrig pa sgom sde lha rams pa dge bshes thub bstan bsam grub*. – Dharamsala: Sherig Parkhang, 2005. – 783 с. (на тибетском языке).

Оглавление

К русскому переводу тибетского текста <i>Бодхичарья-аватары</i> (byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so). Вступительная статья И. С. Урбанаевой.....3	
1. О значении <i>Бодхичарья-аватары</i> и актуальности ее переводов.....3	
2. Краткая характеристика содержания и структуры <i>Бодхичарья-аватары</i> в соответствии с тибетской устной традицией ее комментирования.....22	
Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so)	
Глава первая. Объяснение достоинств <i>Бодхичитты</i> (byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa las byang chub sems kyi phan yon bshad pa zhes bya ba).....60	
Глава вторая. Раскаяние в содеянном зле (sdig pa bshags pa'i le'u)...71	
Глава третья. Принятие просветленного сознания – <i>Бодхичитты</i> (byang chub sems yongs su bzung ba).....88	
Глава четвертая. Учение о внимательности (bag yod bstan pa).....98	
Глава пятая. Практика сохранения осознанности (shes bzhin bsrung bar bya ba).....112	
Глава шестая. Учение о терпении (bzod pa bstan pa).....147	
Глава седьмая. Учение об усердии (brtson 'grus bsten pa).....182	
Глава восьмая. Учение о медитативной стабилизации (bsam gtan bstan pa).....199	
Глава девятая. Парамита мудрости (shes rab kyi pha rol tu phyin pa).....240	
Глава десятая. Посвящение заслуг (bsngo ba).....301	
Приложение: Биография Шантидевы.....316	
Библиография.....323	

Śāntideva

Bodhicaryāvatāra
Вступление в практику Бодхисаттв

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Редактор *Г. В. Кашина*
Художник *Д. Т. Олоев*
Верстка и макет *Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 16.07.2007 г. Формат 60×84 1/16. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 19,1. Уч.-изд. л. 18,9.
Тираж 300. Заказ № 37.

Редакционно-издательский отдел Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Обложка отпечатана и брошюровочно-переплетные
процессы произведены в ОАО «Республиканская типография»
670000 г. Улан-Удэ, ул. Борсоева, 13.